

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung  
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

Band 64 • 1980

Vierte Serie - Achtundzwanzigster Band

---

OTTO HARRASSOWITZ • WIESBADEN

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für die Kunde des christlichen Orients

Band 64

# ORIENS CHRISTIANUS

## **Hefte für die Kunde des christlichen Orients**

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung  
von Hubert Kaufhold herausgegeben von Julius Aßfalg

**Band 64 • 1980**

Vierte Serie - Achtundzwanzigster Band

---

**OTTO HARRASSOWITZ • WIESBADEN**

Manuskripte, Besprechungs-exemplare und Sonderdrucke werden erbeten an :  
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1980  
Alle Rechte vorbehalten

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form — durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren — reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft  
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Gesamtherstellung : Imprimerie Orientaliste, Löwen (Belgien). Printed in Belgium

ISBN 3-447-02123-3



## INHALT

Anschriften der Mitarbeiter . . . . .	VII
Abkürzungen . . . . .	VIII
E. BECK	
Die konditionale Periode in der Sprache Ephräms des Syrers . . .	1
A. VÖÖBUS	
Die Entdeckung von Überresten der altsyrischen Apostelgeschichte	32
P. HARB	
Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments: Neue Handschriftenfunde . . . . .	36
S. P. BROCK	
An Anonymous Madrasa on Faith . . . . .	48
J. W. WATT	
Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' <i>Centuries</i> . .	65
J. HABBI	
Les Chaldéens et les Malabares au XIX <sup>e</sup> siècle . . . . .	82
B. M. WEISCHER	
Das christologische Florilegium in Qērellos II . . . . .	109
KH. SAMIR	
Bar Hebraeus, le «Daf' al-Hamm» et les «Contes Amusants» . .	136
S. H. GRIFFITH	
Habīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah, a Christian <i>mutakallim</i> of the First Abbasid Century . . . . .	161
J. NASRALLAH	
Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX <sup>e</sup> et du X <sup>e</sup> siècles	202
O. F. A. MEINARDUS	
Wortspiele als Entstehungsfaktor der therapeutischen Funktionen einiger griechischer Heiligen . . . . .	216

## Mitteilungen :

G. Lafontaine, Die Löwener Edition des griechischen Textes und der orientalischen Übersetzungen der Werke des hl. Gregor von Nazianz . . . . .	223
J. Abfalğ, A Bibliography of Syriac Studies 1971-1980 . . . . .	223
J. Abfalğ, Neue Arbeitsvorhaben auf dem Gebiet der syrischen Literatur . . .	224
Personalia (J. Abfalğ) . . . . .	225

## Besprechungen :

<i>Lorenz Schlimme</i> , Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen (W. Cramer) . . . . .	228
<i>Vetera Christianorum</i> 15 (1978), Fasz. 1 und 2, und :	
<i>Antonio Quacquarelli</i> , La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle arti figurative (A. Davids) . . . . .	229
<i>Gerhard May</i> , Schöpfung aus dem Nichts (A. Davids) . . . . .	230
Tomos agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976 (A. Davids) . . . . .	233
<i>Kurt Weitzmann</i> , Die Ikone. 6. bis 14. Jahrhundert (Kl. Wessel) . . . . .	233
<i>H. Belting - C. Mango - D. Mouriki</i> , The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul (Kl. Wessel) . . . . .	234
<i>A. Marava-Chatzinicolaou - Chr. Toufexi-Paschou</i> , Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece, vol. I (Kl. Wessel) . . . . .	236
<i>John Wilkinson</i> , Jerusalem Pilgrims Before the Crusades (St. Gero) . . . .	238

## ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

- Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstr. 95/IV, 8000 München 40.
- Prof. Dr. P. EDMUND BECK OSB, Abtei, 8354 Metten.
- Prof. Dr. SEBASTIAN P. BROCK, Oriental Institute, Pusey Ln., Oxford OX1 2LE, England.
- Prof. Dr. P. WINFRID CRAMER OSB, c/o Kloster Vinnenberg, 4410 Warendorf 4.
- Prof. Dr. ADELBERT DAVIDS, Berg en Dalseweg 39, NL-6522 Nijmegen.
- Prof. Dr. STEPHEN GERO, Orientalisches Seminar, Münzgasse 30, 7400 Tübingen.
- Rev. SIDNEY H. GRIFFITH, Assistant Professor, The Catholic University of America, Institute of Christian Oriental Research, Washington D.C. 20064, USA.
- Dr. JOSEPH HABBI, Chaldean Archbishopric, Mosul, Iraq.
- Dr. PAUL HARB, Rade 9, 2057 Reinbeck.
- Dr.Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15, 8000 München 80.
- Abbé Dr. GUY LAFONTAINE, Suppléant u.c.l., Avenue du Grand Cortil, 8, B-1348 Louvain-la-Neuve.
- Prof. Dr. OTTO F. A. MEINARDUS, Cockerillstr. 5, 5190 Stolberg.
- Mgr. JOSEPH NASRALLAH, Vicariat Patriarchal Grec-Melkite-Catholique, rue du Petit Pont 17, F-75005.
- Prof. Dr. P. KHALIL SAMIR SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma.
- Prof. Dr. ARTHUR VÖÖBUS, 230 So. Euclid Avenue, Oak Park, Illinois 60302, USA.
- PhD. JOHN W. WATT, Rohnsterrassen 10 (Nr. 650), 3400 Göttingen.
- Dozent Dr.Dr. BERND MANUEL WEISCHER, Brüggensfeld, 4740 Oelde.
- Prof. Lic.Dr. KLAUS WESSEL, Nadistraße 18/V, 8000 München 40.

## ABKÜRZUNGEN

AnBoll	= Analecta Bollandiana
ANTT	= Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
AT	= Altes Testament
Bardenhewer	= O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I <sup>2</sup> 1913, II <sup>2</sup> 1914, III <sup>3</sup> 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	= Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BKV <sup>2</sup>	= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	= Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
CCL	= Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
EI <sup>2</sup>	= The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden <sup>2</sup> 1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur—Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller
Graf	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).
HarvThRv	= Harvard Theological Review

HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JBL	= Journal of Biblical Literature
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThSt	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche ( <sup>2</sup> 1957 ff.)
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NT	= Neues Testament
NTS	= New Testament Studies
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrAn	= Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	= L'Orient Syrien
OstkSt	= Ostkirchliche Studien
Pauly-Wissowa	= Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, neu bearbeitet von G. Wissowa und W. Kroll (mit K. Mittelhaus) (Stuttgart 1893 f.)
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
POr	= Patrologia Orientalis
PrOrChr	= Proche-Orient Chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig <sup>3</sup> 1896-1913)
REA	= Revue des Études Arméniennes
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart ( <sup>3</sup> 1957 ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RömQuartschr	= Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte
RRAL	= Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
RvBén	= Revue Bénédictine
SC	= Sources Chrétiennes, Paris 1947 ff.
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung
ThWb	= G. Kittel †—G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	= Vigiliae Christianae
ZA	= Zeitschrift für Assyriologie

ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

# Die konditionale Periode in der Sprache Ephräms des Syrers

von

EDMUND BECK

Während meiner langjährigen Arbeit an der Edition und Übersetzung der syrisch erhaltenen Werke Ephräms habe ich mir ein Vokabular angelegt, das alle Wörter und Partikeln der publizierten Texte erfaßt. Doch bei den häufig wiederkehrenden notierte ich mir nur die Stellen, die mir entweder sachlich (philosophisch-theologisch) oder formal (grammatisch-syntaktisch) von Bedeutung zu sein schienen. Mit dem so gesammelten Material soll im Folgenden ein Thema der zweiten Gruppe entwickelt werden, die konditionale Periode in der Sprache Ephräms.

Zu den syrischen Bedingungssätzen hat schon Noeldeke in seiner Syrischen Grammatik § 374-377 das Wesentliche gesagt. Dazu gehört vor allem die Feststellung, daß die vorantretenden Konjunktionen die Konstruktion des Satzes nicht ändern, daß also hier die finiten und die übrigen Verbalformen alle ihre Bedeutungsmöglichkeiten beibehalten und daß darüber hinaus auch Nominalsätze möglich sind. Die folgende Untersuchung wird an diesem Fundament nichts ändern. Sie wird nur an vielen Beispielen aus Ephräm, dem ältesten und berühmtesten Klassiker des christlich-edessenischen Syrisch die für einen, der von den klassischen Sprachen oder auch vom klassischen Arabisch kommt, verwirrende Vielfalt der Konstruktionsmöglichkeiten darstellen und, soweit wie möglich, in sie Ordnung bringen. Um letzteres zu erreichen, wurde das Material so geordnet: zuerst werden die *en*-Sätze behandelt, eingeteilt nach solchen mit Perfekt, Imperfekt und Partizip, mit Nomen und Nominalsatz, immer auch mit Berücksichtigung der Form des entsprechenden Hauptsatzes. Ein Abschnitt über das umstrittene *en dē* führt dann zu *en hū dē*. Darauf leiten die *en*-Sätze mit irrealer Bedeutung zu *ellū* über, mit dem Sonderfall des *ellū lā dē*. Doch zuallererst kurz über eine Vorstufe der konditionalen Periode.

## 1) Zwei asyndetische Sätze mit dem Sinn einer konditionalen Periode<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bd. II (Berlin 1913) S. 635.

Bei Ephräm finden sich dafür mehrere Beispiele. Das hängt offenbar mit dem Überwiegen der hymnischen Form über die Prosa in seinen syrisch erhaltenen Werken zusammen. Die folgenden Beispiele stammen alle aus seinen Hymnen.

Ganz kurz, nämlich nur aus einer Verbform bestehend, ist hier der die Bedingung ausdrückende erste Satz in *CNis* 56,18. Die Strophe lautet :

*etpallagtōn, awpītōn a(y)k ḥalāšē*  
*w-etmazzagtōn, amlaktōn a(y)k ḥasinē*<sup>2</sup>

Übersetzt: "Seid ihr getrennt, so seid ihr verloren als Schwache. Seid ihr aber verbunden, so herrscht ihr als Starke." Daß hier ein hypothetischer Sinn die beiden Glieder verbindet, kann auch äußerlich klar durch die vorangehende Strophe gezeigt werden, die für die Aussage des Zitats Beispiele aus der Natur vorwegnimmt in einer regelrechten hypothetischen Periode, die noch angeführt werden wird.<sup>3</sup>

Isoliert steht dagegen das zweite Beispiel aus *Hy. de eccl.* 2,1, wo die letzte Strophenzeile lautet :

*ḥṭayn, etmlin ʿawlā \* šparn, etmlin ḥutrā*<sup>4</sup>

was zweifellos sinngemäß so wiederzugeben ist : »Wenn wir sündigen, werden wir voll von Unrecht; wenn wir gut handeln, werden wir voll von Stolz.«

In einem dritten Beispiel erweitert sich das erste, die Bedingung ausdrückende Glied durch die Hinzufügung eines Objekts und gewinnt damit den gleichen Umfang wie der zweite Satz. In *Hy. de fide* 52,14 heißt es nämlich, daß die Arianer zur Schrift Namen hinzufügen, die ihr fremd sind. Daran wird die Sentenz gefügt :

*awseft ʿuqqābē \* awseft ḥeryānē*  
*wa-tnayt da-ktibān \* šallit d-neštagšān*<sup>5</sup>

d.h. »Wenn du Forschung hinzufügst, fügst du Streit hinzu; wenn du aber (nur) zitierst, was geschrieben steht, dann bereitest du seiner Verwirrung ein Ende.«

Die konditionale Bedeutung solcher Sätze ist völlig klar in den folgenden zwei Beispielen, weil sie hier durch ein *w-en* fortgeführt werden. So in *Hy. de eccl.* 3,15 :

*bʿā nāš l-šābōqā \* hwāt lāh hlāf ḥabreh*  
*w-en qrāy(hi) l-tābōʿā \* hwā leh bʿel dineh*<sup>6</sup>

<sup>2</sup> CSCO vol. 240/syr. 102, S. 84.

<sup>3</sup> Vgl. S. 6. Hier findet auch das Perfekt dieser Sätze seine Erklärung.

<sup>4</sup> CSCO vol. 198/syr. 84, S. 5.

<sup>5</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 164.

<sup>6</sup> CSCO vol. 198/syr. 84, S. 9.



d.h. »Wenn einer (Gott) den Verzeiher anfleht, dann geschieht das (auch) für seinen Mitmenschen. Und wenn er (Gott) den Rächer herbeiruft, dann wird (Gott auch) zu seinem (Rechts)gegner.«

Im anschließenden Hymnus (*de eccl.* 4) und im gleichen Sinnzusammenhang findet sich ein zweites völlig gleichgebautes Beispiel in Hy. 4,3 :

*ʿal nâš l-šubqânâ \* šaddrû(h)y l-taybûtâ \* kar d-īt hayyâbaw*  
*w-en ʿal d-neqbol tûb \* šaddrû(h)y l-kē(ʿ) nûâtâ \* kar d-īt meškânaw<sup>7</sup>*

d.h. »Wenn jemand eintritt zur Vergebung (Gottes), dann schickt man ihn zur (göttlichen) Güte, wo (auch) seine Schuldner sind. Und wenn er wieder eintritt, um anzuklagen, dann schickt man ihn zur Gerechtigkeit, wo die gegen ihn (sprechenden) Pfänder liegen.«

Zuletzt müssen noch zwei Beispiele angeführt werden, die eine Sondergruppe bilden. Denn hier tritt vor die beiden asyndetischen Sätze ein *dē*. Im ersten Fall ist dieses *dē* wohl sicher nur einführend wie das griechische *hoti recitativum*, das man durch einen Doppelpunkt wiedergeben kann. Denn hier, in Hy. *contra haer.* 26,9 geht der Satz voran : *l-Mâran al(ʿ) in b-tartayhēn* d.h. »Unserem Herrn sind wir in beiden Fällen zur Last gefallen.« Und nun folgt, worin diese beiden Fälle bestehen :

*d-šē(ʿ) daw neqrēn, d-māʿnan lan \* da-tnân narpēn, aršāʿnan lan<sup>8</sup>*

d.h. »Wenn er uns zu sich ruft (im Tod), dann weinen wir; wenn er uns hier (in diesem Leben) beläßt, dann sündigen wir.« Man sieht : mit einem bloßen Doppelpunkt nach »zur Last gefallen« ist hier das *dē* wohl am besten wiedergegeben.

Nicht so klar ist der zweite Fall, weil hier ein entsprechender Einleitungssatz fehlt. Es geht um *Carm. Nis.* 2,8. Die Strophe beginnt mit

*parʿan w-lâ dḥelnan \* parqan w-lâ bhetnan<sup>9</sup>*

d.h. »(Gott) hat uns vergolten und wir fürchteten uns nicht; er hat uns gerettet und wir schämten uns nicht.« Würden hier die beiden *wē* fehlen, dann hätten wir auch hier die zwei asyndetischen Sätze mit konditionalem Sinn, die sofort in der anschließenden Strophenzeile erscheinen :

*ḥāšan, sgīw nedrē \* rappī, sgīw ḥawbē<sup>9</sup>*

d.h. »(Gott) zügelte uns, es mehrten sich (unsre) Gebetsversprechen; er lockerte (die Zügel), es mehrten sich die Sünden« mit Beibehaltung der syrischen Konstruktion, die hier wieder klar den Sinn hat : wenn Gott uns

<sup>7</sup> L.c. S. 10.

<sup>8</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 107

<sup>9</sup> CSCO vol. 218/syr. 92, S. 8.

bedrängte, mehrten sich die Gebetsversprechen u.s.w. Es folgt die dritte Strophenzeile mit den gleichen zweimal zwei asyndetischen Sätzchen, aber diesmal mit einem *dē* vor dem ersten Glied :

*d-alṣan, hwāt tanway \* d-arwah hwāt ṭu'yay*<sup>9</sup>

Das ist genau wieder die Konstruktion von *Hy. c. Haer.* 26,9. Nur fehlt der Einleitungssatz. Statt dessen geht ein völlig gleichgebauter Satz voran, aber ohne das doppelte *dē*. Dieses *dē* ändert nichts an der Silbenzahl und ist daher metrisch ganz überflüssig. Das gilt wohl auch für seinen Sinn. Man kann daher auch hier mit Beibehaltung der syrischen Konstruktion übersetzen : »(Gott) bedrängte uns, es kam zu einem Bund mit ihm ; er gab uns Weite, Vergessen war die Folge« im Sinn von : »wenn Gott uns bedrängte, kam es zu einem Bund...«. Das »wenn« hat hier überall einen konditional-temporal gemischten Sinn. Das reicht aber wohl kaum aus, um in dem *dē* die Bedeutung eines *kad* zu vermuten. Dagegen spricht im letzten Fall die volle Parallelität zu der Form ohne *dē*.

## 2) *en* mit Perfekt

Zuerst ein Beispiel, in dem das Perfekt in Haupt- und Nebensatz klar seine Vergangenheitsbedeutung hat. In *Hy. contra Julianum* 4,10-13 ist von Julians Perserfeldzug die Rede. In ihm sieht Ephräm den Widerspruch, daß der Sonnenanbeter Julian die Perser, Sonnenanbeter von alters her, bekämpfen und besiegen wollte. Dazu heißt es in *Hy.* 4,11 :

*en gēr ba-d-yaqqar \* l-šemšā gzam wa-nhet*  
*ī āteh d-tamān hū \* mestged prišā'īt*<sup>10</sup>

d. h. »Denn wenn er, indem er die Sonne verehrte, drohend auszog, dann entging es ihm, daß dort in vorzüglicher Weise die Sonne angebetet wird.« Parallel dazu wird in der 13. Strophe gesagt :

*en gēr b-malwāšē \* ḥār(ū) hwaw trēn malkīn*  
*šrā'ū(h)y īā'ayā \* šarbhōn*<sup>10</sup>

d.h. »Denn wenn beide Könige (Julian und der Perserkönig) auf die Tierkreiszeichen schauten, dann hoben die Irrenden ihre (eigne) Sache auf.« Man sieht : die Hinzufügung des *hwaw* zu *ḥār(ū)* schafft keine Änderung gegenüber dem vorangehenden Beispiel und geht offenbar nur auf das Metrum zurück.

Dieses *hwā* erscheint auch im dritten Beispiel aus dem gleichen Zusammenhang ; im Hauptsatz aber steht ein Partizip mit *hwā*. *Hy.* 4,10 :

<sup>10</sup> CSCO vol 174/syr 78, S 87f.

*en gēr b-ḥēl šemšā \* nḥet hwā d-nezkē*  
*l-hānōn d-hā nūgrā \* l-šemšā mnaqqēn hwaw*  
*nafšeh mḥayyeb hwā<sup>10</sup>*

d. h. »Denn wenn (Julian) in der Macht der Sonne auszog, um zu besiegen jene, die schon lange der Sonne opferten, dann machte er sich selber zum Unterlegenen.« Für *nafšeh mḥayyeb hwā* würde man ein *nafšeh ḥayyeb hwā* erwarten, was ebenso gut ins Metrum passen würde. Es steht offenbar unter dem Einfluß des vorangehenden *mnaqqēn hwaw*, wo aber das Partizip mit *hwā* seinen guten, iterativen Sinn hat.

Die Vergangenheitsbedeutung des Perfekts ist auch noch in dem Satz aus Hy. c. haer. 6,22 vorhanden :

*w-en dēn l-ḥod ḥelqā (h)ū \* it hwā*  
*manū glā l-nāšā \* d-itaw l-alāhā<sup>11</sup>*

d. h. »Und wenn es nur das Schicksal gab, wer hat dann den Menschen offenbart, daß es einen Gott gibt?« Hier spricht Ephräm von dem geschichtlichen Ereignis der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Im Gegensatz dazu sind die zwei vorangehenden Sätze formal<sup>12</sup> und inhaltlich rein präsens-tisch :

*en dēn men ḥelqā (h)ū \* quštā w-āf´awlā*  
*l-mānā rḥīm quštā \* l-mānā snē´awlā*  
*en layt ḥē(´)rūtā*

d. h. »Wenn nun vom Schicksal Wahrheit und Unrecht stammt, warum liebt man die Wahrheit? (Und) warum haßt man das Unrecht, wenn es keine Freiheit gibt?«

Nun kann aber auch das Perfekt in der konditionalen Periode präsentische Bedeutung haben. Noeldeke spricht in § 258 von der Verwendung des Perfekts zur »Darstellung dauernder Zustände oder sich immer wiederholender Handlungen« bei dem »konditional-temporalen« *mā dē*. Daß dabei für *mā dē* auch *en* eintreten kann, ist auf Grund der Bedeutung von vornherein zu erwarten und wird durch eine Variante des folgenden Beispiels aus Ephräm klar vor Augen geführt. Hy. de fide 4,1 polemisiert indirekt gegen die Arianer mit der Aussage, daß selbst die Engel vor der Erforschung Gottes versagen : *en* (Var : *mā dē*) *ezal(ū) ´irē d-neḥṣōn, mṭaw šetqā w-etkliw<sup>13</sup>* d.h. »Wenn die Engel sich aufmachen, um (Gott) zu erforschen, stoßen sie auf Schweigen und werden (so daran) gehindert.«

<sup>11</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 28. Das emphatische *lē* in *l-alāhā* findet sich in diesen Hymnen ein paarmal.

<sup>12</sup> Es stehen Nominalsätze, von denen im Abschnitt 5 die Rede sein wird.

<sup>13</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 9.

Zwei weitere klare Beispiele eines Perfekts im Haupt- und Nebensatz einer konditionalen Periode mit gnomisch-präsentischer Bedeutung: In *Hy. de paradiso* 5,8 führt Ephräm aus, daß die auferstandenen Gerechten im Paradies Raum genug haben. Denn sie (ihre Körper) sind wie der freie menschliche Geist (*re' yânâ*):

*d-en šbâ, pšaṭ w-ireb* \* *w-en šbâ, qfas wa-z'ar*  
*en qfas, hwâ b-dukkâ* \* *w-en pšaṭ, hwâ b-kul duk*<sup>14</sup>

d.h. »Wenn (der Geist) will, weitet er sich aus und wird groß; und wenn er will, zieht er sich zusammen und wird klein. Wenn er sich zusammenzieht, ist er an einem Ort, wenn er sich weitet, ist er überall.«

CNis 56,18 wurde schon im ersten Abschnitt als Beispiel für zwei asyndetische Sätze mit dem Sinn einer konditionalen Periode zitiert. Es war der allgemeine Satz: »Seid ihr getrennt, so seid ihr verloren... seid ihr verbunden, so herrscht ihr.«<sup>15</sup> Ein Beispiel dafür geht in CNis 56,17 voran und lautet:

*hzaw mayâ d-en etbaddar(û) w-âf eštappal(û)*  
*w-en etkannaš(û) e' aššan(û) [a(y)k d-âf attôn]*

d.h. »Seht (nur): wird Wasser verschüttet, dann wird es auch schwach; wird es gesammelt, dann wird es stark.« Die klare gnomisch-präsentische Bedeutung dieser Perfektformen erklärt auch den Sinn der Perfekte in den zwei asyndetischen Sätzen, die darauf folgen.

Bei einem Iterativ der Vergangenheit bleibt in *Sermones* II,1, 1067, in dem wahrscheinlich echten *Sermo de Ninivitis et Jona*, im Wennsatz das Perfekt, im Hauptsatz dagegen erscheint ein Partizip mit *hwâ*. Hier heißt es nämlich von den Niniviten, die Tag für Tag auf ihren Untergang warten:

*en neghat lâ rânên hwaw* \* *d-yawmâ 'layhôn 'âreb hwâ*  
*w-en heškat lâ sâbrin hwaw* \* *d-šafrâ 'layhôn dânaḥ hwâ*<sup>16</sup>

d.h. »Wenn der Tag anbrach, glaubten sie nicht, daß (dieser) Tag über ihnen (noch) untergehen würde; und wenn es dunkel wurde, hofften sie nicht (mehr), daß der Morgen über ihnen (noch einmal) aufleuchten würde.«<sup>17</sup>

Im *Hy. de Paradiso* 2,1 ist die gleiche Konstruktion gegeben, nur daß im Hauptsatz das *hwâ* beim Partizip fehlt, wodurch aus dem Iterativ der Vergangenheit ein Iterativ der Gegenwart wird. Hier ist in Strophe 1 und 2 von dem personifizierten Paradiesestor die Rede, das die Ankommenden

<sup>14</sup> CSCO vol 174/syr. 78, S. 17.

<sup>15</sup> Vgl. oben S. 2.

<sup>16</sup> CSCO vol. 311/syr. 134, S. 20.

<sup>17</sup> Das Partizip mit *hwâ* kann den Iterativ der Vergangenheit ausdrücken wie hier in *rânên hwaw* und *sâbrin hwaw* oder auch den Irrealis wie in den zwei davon abhängigen daß-Sätzen.

richtet und ihnen ihre Plätze zuweist oder auch abweist. Von letzterem heißt es in der vorletzten Zeile der ersten Strophe :

*w-en dēn g'aṣ men nās \* pāleṭ w-šādē leh*<sup>18</sup>

d.h. »Wenn (das Tor) einen verschmäht, dann speit es ihn aus und verwirft ihn.« Die Tempora, das Perfekt in *g'aṣ* und die zwei Partizipien im Hauptsatz, sind durch das fünfsilbige Metrum gesichert.

Perfekt im Wennsatz und Partizip im Hauptsatz hat man auch in *CNis.* 60,13. Doch hier behält das Perfekt seine Vergangenheitsbedeutung und das Partizip zeigt deutlich futurischen Sinn in den folgenden Worten, die Satan spricht : *en kārōzē gbā leh Ṭšō', meštattqā lāh kārōzūtan hādē, d-malyā menāh tēbēl*<sup>19</sup> d.h. »Wenn (wirklich) Jesus sich Verkündiger (Apostel) erwählt hat, dann wird diese unsre Verkündigung, von der (jetzt) der Erdkreis erfüllt ist (d.h. das Heidentum), zum Schweigen gebracht werden.« Man sieht : es gibt hier im Syrischen keine festen Regeln. Jeder Fall ist neu zu prüfen.

### 3) *en* mit Imperfekt

Den Übergang von den Wennsätzen mit Perfekt zu denen mit Imperfekt kann *Sermo de fide* 2,489f. bilden, weil hier zu einer konditionalen Periode mit iterativem Perfekt in Haupt- und Nebensatz eine zweite tritt, völlig parallel und mit gleichem Sinn, in der im Wennsatz ein Imperfekt steht : Die Stelle lautet :

*en haymentây(hi) yaqqartây(hi) \* en dēn tebšēw(hi) ṣa''artây(hi)*<sup>20</sup>

d.h. »Wenn du an ihn (Gott) glaubst, ehrst du ihn; wenn du ihn aber erforschen möchtest, schmäht du ihn.« Der Wechsel von dem Perfekt *haymentây* zu dem Imperfekt *tebšēw* ist nicht durch das (siebensilbige) Metrum hervorgerufen. Denn ein *bṣaytây* wäre auch zweisilbig wie *tebšēw*. Der Grund des Wechsels liegt daher wohl darin, daß das Imperfekt eine Modalität ausdrücken will, die ich deutsch mit »möchtest« wiedergebe.

Die Temporalfolge des zweiten Satzes im vorangehenden Beispiel (Imperfekt-Perfekt) kehrt wieder in *Sermo de fide*, 3,19-24. Thema ist die Unerschbarkeit des göttlichen Wesens. Dazu heißt es in drei Perioden, von denen die erste und dritte mit einem *en*, die mittlere mit dem temporal konditionalen *mā dē* eingeleitet wird :

<sup>18</sup> CSCO vol. 174/syr. 78, S. 5.

<sup>19</sup> CSCO vol 240/syr. 102, S. 92.

<sup>20</sup> CSCO vol. 212/syr. 88, S. 18.

*en l-ityā šābē-(a)tt d-tebšē \* zel šarrâ men sâkeh*  
*w-mâ d-sayyekt d-lâ mestayyak \* men aykâ té'ol da-tmūšiw(hi)*  
*en té'mar lâk ba-mša'tâ \* hâyden arheqt men sâkeh*<sup>21</sup>

Im ersten *en*-Satz steht ein Partizip mit Personalpronomen mit der damit gegebenen Präsensbedeutung. In dem darauf folgenden *mâ dē*-Satz hat das Perfekt deutlich seine Vergangenheitsbedeutung, ohne iterativ zu sein. Der zweite *en*-Satz bietet unsre Temporafolge (Imperfekt-Perfekt), wobei wieder das Imperfekt präsentisch modale Bedeutung aufweist. Das Perfekt des Hauptsatzes kann als reines Perfekt mit Perfekt oder Präsens übersetzt werden. Ich übersetze: »Wenn du das (göttliche) Wesen erforschen willst, dann mach dich auf, beginne von seiner Grenze her! Und wenn du den Unbegrenzbaren begrenzt hast, wo wirst du dann eintreten (können), um ihn auszuforschen? Wenn du (aber) in der Mitte (des göttlichen Wesens) weilen solltest, dann bist du (oder: hast du dich) von seiner Grenze (weit) entfernt.«

In einem letzten Beispiel mit Imperfekt nach *en* und mit Perfekt im Hauptsatz fügt sich das Imperfekt in den Rahmen der vorangehenden, während das Perfekt wohl iterativen Sinn hat. Es ist *Hy. de fide* 44,3. Hier warnt Ephräm, vorsichtig zu sein bei den heiligen (göttlichen) Namen:

*b-ḥad gēr en tekpor \* prah(ū) kulhōn w-ašqel(ū)*<sup>22</sup>

d.h. »Denn solltest du (auch nur) einen (Namen) leugnen, dann fliegen alle auf und davon.«

Von Fällen, in denen auf *en* mit Imperfekt auch im Hauptsatz ein Imperfekt folgt, habe ich mir nur ein Beispiel notiert, *Hy. de nativ.* 14,12, wo Ephräm das alttestamentliche Scheidungsgesetz frei zitiert:

*d-enhū d-nesnēh \* haw šawtâfâh \* nektob nešrēh*<sup>23</sup>

d. h. »Wenn jener (ihr Gatte) sie haßt, soll er (den Scheidebrief) schreiben (und sie so) entlassen«. Von dem *en hū dē* für das einfache *en* wird noch die Rede sein. Das iussive *nektob* steht ebenso in Deut. 24,1 und auch das den Fall setzende Imperfekt nach *en* erscheint gleich zu Beginn: *en nessab gabrâ a(n)ttâ*. Die zwei weiteren Bedingungssätze, die in *de nat.* 14,12 auf den zitierten folgen, haben nach *en* ein Partizip und werden daher erst im nächsten Abschnitt behandelt werden.

Hier sind zunächst noch weitere Beispiele mit *en* und Imperfekt anzuführen und zwar zwei mit Partizip im Hauptsatz und eines mit *it*. In

<sup>21</sup> L.c. S. 23.

<sup>22</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 141.

<sup>23</sup> CSCO vol. 186/syr. 82, S. 79.

*Hy. de paradiso* 9,22 drängt sich dabei noch einmal wie in den vorangegangenen Fällen ein potentialer Charakter des Imperfekts auf, in dem Satz:

*w-en dēn tetyaʿʿan \* Mūšē mḥassed lāk*<sup>24</sup>

d. h. »Und wenn du eßgierig sein solltest, dann schmäht dich Moses« (durch das Beispiel seines Fastens auf Sinai). Doch in den zwei letzten Fällen wird eine solch modale Übersetzung überflüssig; das Imperfekt setzt schlicht und einfach die Bedingung. So in *CNis* 9,12:

*b-zabnan en našsed (šdd) \* dāmē (h)ū l-zē(ʿ)fan*<sup>25</sup>

d. h. »Schauen wir auf unsre Zeit, so gleicht sie unsrer Falschheit«. Der Anfang der nächsten Strophe (9,13) ist dazu parallel gebaut:

*b-zabnā en eḥūr \* mgarreg wa-l-gelyā \* maytē kasyâtā*<sup>25</sup>

d. h. »Betrachte ich die Zeit, dann lockt sie hervor und bringt ans Tageslicht die verborgenen (Laster).«

Ähnlich schlicht konstatierend ist das Imperfekt nach *en* auch im letzten Beispiel, wo im Hauptsatz ein mit den Partizipien verwandtes *it* erscheint. Die Stelle findet sich zu Beginn der Prosarede gegen den wissensstolzen Bardaisan in *Pr. Ref.* II,6,28<sup>26</sup>. Ephräm spricht hier polemisch gegen ihn folgenden allgemein gültigen Satz aus: *en gēr nawdē nāš b-medem d-yâdâʿ w-nawdē tūb b-medem d-lâ yâdâʿ, zâkûtâ...it leh* d. h. »Denn wenn einer bekennt das, was er weiß, und andererseits (auch) das, was er nicht weiß, dann ist (in beiden Fällen) sein der Sieg.« Eine formal und inhaltlich ähnliche allgemeine Feststellung findet sich schon kurz vorher in *Pr. Ref.* II,3,39 ff., wo an die Stelle des *it* ein reiner Nominalsatz tritt: »*en gēr netrmē šubhârâ d-nehwē thēt mšūhtâ âf lâ hwâ šubhârâ (h)ū* d. h. »Denn wenn sich der Stolz herabläßt, unter dem Maß zu stehen, dann ist er auch nicht (mehr) Stolz.«<sup>27</sup>

#### 4) *en* mit Partizip

Hier soll von den Beispielen ausgegangen werden, in denen im *en*-Satz sowohl wie im Hauptsatz ein Partizip steht. Es geht dabei um das aktive Partizip, das nach Noeldeke, Grammatik, § 269, »sehr oft die dauernde wie

<sup>24</sup> CSCO vol. 174/syr. 78, S. 40.

<sup>25</sup> CSCO vol. 218/syr. 92, S. 27.

<sup>26</sup> *S. Ephraims Prose Refutations*, ed. von Bevan-Burkitt, London 1921.

<sup>27</sup> In meiner Übersetzung der ganzen Rede, aus der die Stelle stammt, in *OrChr* 60 (1976) 28 habe ich, durch das (*âf lâ*) *hwâ* verführt, den Satz als Irrealis gefaßt. Das *hwâ* gehört aber sicher rein pleonastisch zu *lâ*.

die momentane Gegenwart bezeichnet und hier das Imperfekt fast ganz verdrängt hat.« Darüber hinaus stellt bereits Noeldeke fest (§271), daß »dieses Partizip sehr oft bei Bedingungen steht, sowohl im Vorder- wie im Nachsatz«, und zur temporalen Bedeutung in diesem Fall meint er: »Überall ist hier weder ein wirkliches Futurum, noch ein wirkliches Präsens.« Nun zu den Beispielen aus Ephräm.

Hier hat der kurze Satz aus *Hy. de virgin.* 16,7: (*ḥaṭṭâyâ*) *en maḥṣef, methnen*<sup>28</sup> d.h. »Wenn der Sünder kühn ist, wird ihm Erbarmen zuteil«, also ein Satz, der allgemeine Gültigkeit beansprucht.

In einem zweiten Beispiel, in *Hy. c. haer.* 28,10 wird aus einer allgemeinen Feststellung durch Vergleich eine Folgerung gezogen:

*w-en tabnâ ḥyânâ d-ḥeṭṭē \* kmâ da-b-karyâ (h)û âf masnē leh*  
*kmâ masnē yādâ sanyâ \* d-nukrây (h)û kulleh la-kyânâ*<sup>29</sup>

d.h. »Wenn das Stroh (obwohl) mit dem Weizen verwandt, solange es im Getreidehaufen ist, ihn auch entstellt, wie sehr wird dann wohl eine häßliche Gewohnheit entstellen, die ganz der Natur fremd ist.« Ich übersetze das Partizip des Hauptsatzes mit Futur, das aber, ganz im Sinn der Bemerkung Noeldekes, mehr nur eine Modalität als eine Zeit ausdrückt.

Eine Folgerung wird auch im nächsten Beispiel aus einer Feststellung des Wenssatzes gezogen. Dabei ist die Schlußfolgerung des Hauptsatzes von der gleichen Realität wie die Feststellung des Wenssatzes und eine rein indikativisch-präsentische Übersetzung ist hier die gegebene. Es ist eine Stelle aus Ephräms Brief an Hypatios, wo im 24. Abschnitt<sup>30</sup> das Leugnen der menschlichen Freiheit als Beweis für ihre Existenz angeführt wird. Dazu heißt es abschließend: *w-en dēn kad metṭašyâ (ḥērūtâ) yatir methazyâ ... a(y)k šemšâ metgalyâ* d.h. »Und wenn nun (die Willensfreiheit) bei ihrem sich Verstecken (noch) besser (als sonst) gesehen wird..., dann offenbart sie sich (klar) wie die Sonne.«

Ein Sonderfall ergibt sich hier dadurch, daß im Hauptsatz das Partizip des Wenssatzes zu ergänzen sein kann. Das führt zu ganz kurzen Sätzen wie in *Hy. de fide* 55,12, wo von der *essentia* und der *paternitas* Gottes gesagt wird:

*w-en dāršân, akḥad \* w-en zâkyân, akḥad*<sup>31</sup>

d.h. »Wenn sie streiten, dann (streiten sie) zusammen, und wenn sie siegen,

<sup>28</sup> CSCO vol. 223/syr 94, S. 57.

<sup>29</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 113.

<sup>30</sup> Meiner Übersetzung mit Kommentar in OrChr 58 (1974)

<sup>31</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 173.



dann (siegen sie) zusammen.« Ein allgemein gültiger Satz, bei dem wieder die Übersetzung mit Präsens die gegebene ist.

In *Hy. de fide* 4,13 tritt nun an die Seite eines Satzes mit Partizip in Haupt- und Nebensatz eine Periode, in der auf das Partizip im Wensatz ein Imperfekt im Hauptsatz folgt. Die Strophe beginnt so: »Das nützt dem Mund, (Gott) zu preisen und (dann) zu schweigen.« Darauf folgt:

*w-en mešt(ʿ)el d-nerhaṭ \* nemrad kulleh b-šetqā*  
*kēn hū meškaḥ d-nadrek \* en-lā rāheṭ d-nadrek*<sup>32</sup>

d.h. »Und wenn man (den Mund) auffordert, sich zu bemühen, dann soll er ganz seine Zuflucht beim Schweigen suchen. (Denn) so kann er (sein Ziel) erreichen, wenn er sich nicht bemüht, zu erreichen.« Der zweite Satz mit den zwei Partizipien hat wieder klar allgemeine Bedeutung. Daß im ersten an die Stelle des Partizips im Hauptsatz ein Imperfekt tritt, ist durch die iussive Bedeutung veranlaßt, die schwerlich durch ein Partizip hätte ausgedrückt werden können.

Anders ist die Lage in einem zweiten Beispiel für das Imperfekt im Nachsatz zu einem *en*-Satz mit Partizip, in *Hy. de paradiso* 6,15. Hier heißt es:

*en gēr mathar lan \* šufreh d-pardaysā*  
*kmā nathran hākēl \* šufreh d-re'yânā*<sup>33</sup>

d.h. »Denn wenn uns (schon) die Schönheit des Paradieses staunen läßt, wie sehr wird uns also die Schönheit des (freien menschlichen) Geistes staunen lassen!« Daß hier ebenso gut anstelle das *nathar* ein zweites *mathar* stehen könnte, dafür sei auf das zu Beginn gebrachte Beispiel von *Hy. c. haer.* 28,10 zurückverwiesen.

Auf diese zwei Beispiele mit Imperfekt im Nachsatz zu einem *en* mit Partizip sollen zwei folgen mit Perfekt im Nachsatz. Dabei treten auch hier zwei verschiedene Bedeutungsmöglichkeiten des Perfekts in Erscheinung. Im ersten ist es deutlich das gnomisch-präsentische Perfekt. In *Hy. de ecclesia* 3,6 ist von der menschlichen Freiheit in ihrem Gegensatz zu der gebundenen (immer heißen) Natur des Feuers die Rede:

*en hāsmā qerrat \* w-en maḥḥbā (ḥbb) reṭḥat*<sup>34</sup>

d.h. »Wenn (die Freiheit) neidet, wird (ist) sie kalt; wenn sie liebt, (er)glüht sie.«

<sup>32</sup> L c S 13f.

<sup>33</sup> CSCO vol 174/syr. 78, S 22

<sup>34</sup> CSCO vol 198/syr 84, S 8.

Dagegen hat das Perfekt in der äußerlich gleich gebauten Periode von *Hy. de parad.* 3,15 ebenso deutlich Vergangenheitsbedeutung, weil hier zunächst allgemein von einer Gepflogenheit der personifizierten Paradiesesbäume die Rede ist, woraus dann ein Schluß auf ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit gezogen wird mit den Worten: *en gēr ilânē kulhōn d-pardaysâ ... b-sawkayhōn mkassēn d-lâ neḥzōn l-mārḥōn, kulhōn nkef(ū) b-Ādām d-eštkaḥ šliḥ men šel(i)*<sup>35</sup> d.h. »Denn wenn alle Bäume des Paradieses mit ihren Zweigen (sich) verhüllen, um nicht ihren Herrn zu sehen, dann schämten sie sich (gewiß) alle über Adam, der plötzlich nackt erfunden wurde.«

Als letztes Beispiel für *en* mit Partizip sei *Hy. de fide* 9,8 angeführt, wo der vorangestellte Hauptsatz aus einem rein nominalen Ausruf besteht:

*zaw'â w-re'lâ w-dehlâ \* en nâš mamraḥ d-neḥṣē \* yaldeḥ d-Mârē kul*<sup>36</sup>

d.h. »Beben, Zittern und Schrecken, wenn einer es wagt, die (ewige) Geburt des Allherrn zu erforschen.« Zu *mamraḥ* findet sich hier auch die Variante *namraḥ*, das Imperfekt, das dann wohl besser modal mit »(wenn einer) es wagen sollte« zu übersetzen ist.

### 5) *en* mit Nominalsatz

Zuerst Beispiele mit Nominalsätzen in beiden Teilen der hypothetischen Periode. Der Nominalsatz bezeichnet nach Noeldeke (§315) »an sich einen Zustand daher zunächst die dauernde Gegenwart.« Dem entsprachen die schon oben (S. 5) zitierten Sätze aus *Hy. c. haer.* 6,22. Das gleiche gilt auch von *Hy. de fide* 40,9f., wo vom Feuer als einem Symbol des Heiligen Geistes die Rede ist:

*en dēn hī nūrâ \* kyânâḥ d-tedmūrtâ (h)ū  
d-mawled w-lâ ḥâsar \* ... rāzâ d-rūḥâ bâḥ*<sup>37</sup>

d.h. »Wenn nun das Feuer, seine Natur, wunderbar ist, die hervorbringt ohne abzunehmen, dann ist in ihm ein Symbol für den Geist.« Hier fehlt in dem ganz kurzen Nachsatz sogar die Kopula.

Im nächsten Beispiel steht die Kopula im Haupt- und Nebensatz und die Zeitlage scheint präsentisch zu bleiben. Aus dem 4. Hymnus *contra Julianum* wurden schon oben im 2. Abschnitt Sätze zitiert, die vom Aufbruch Julians gegen die Perser sprachen und in denen Ephräm einen Widerspruch darin sah, daß der Sonnenanbeter und Astrologe Julian in den Kampf gegen die

<sup>35</sup> CSCO vol 174/syr 78, S. 11 f

<sup>36</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 45.

<sup>37</sup> L c S. 132.

Perser, Sonnenanbeter und Astrologen von alters her, zog. Im gleichen Zusammenhang und im gleichen Sinn sagt Ephräm in Hy. 4,14:

*en hū w-āf henōn \* sâgday l-šemsâ (e)nōn*  
*en hū āf henōn \* hârray b-ḥelqâ (e)nōn ...*  
*Bišâ (h)ū d-al nafseh \* metpleg*<sup>38</sup>

d.h. »Wenn er (Julian) und sie (die Perser) Anbeter der Sonne sind, wenn er und sie Beobachter des (Sternen)schicksals sind ..., dann ist (das) der Böse, (der) gegen sich selbst gespalten (ist).« Die beiden Wennsätze haben eine pronominale Kopula und ebenso der Hauptsatz. Das Ganze ist daher wohl rein präsensisch zu übersetzen. Es wäre zwar auch eine Rückverlegung in die (vergangene) Zeit des Aufbruchs denkbar. Aber dann müßte doch wohl in den Nebensätzen ein *hwaw* stehen und im Hauptsatz ein *hwâ*. Letzteres zeigt den Grund der präsensischen Ausdrucksweise. Denn der Böse war nicht nur zu dieser Zeit in sich gespalten; er ist es immer.

In den drei oben im 2. Abschnitt aus dem gleichen Zusammenhang zitierten Stellen war durch das Perfekt im Haupt- und Nebensatz die Situation des Aufbruchs klar gegeben. So z. B. auch in den schon zitierten zwei ersten Zeilen von Hy. 4,11: *en gēr ba-d-yaqqar l-šemsâ gzam wa-nḥet, ʕâteh d-tamân (h)ū mestged prišâ'it*. In den anschließenden vier weiteren Strophenzeilen erscheint nun eine widersprüchliche Mischung von Nominalsätzen und Perfekta. Sie lauten:

*w-en tūb Kaldâyē \* baythōn b-gaw Bābel*  
*hū kay giyōrâ (h)ū \* ettrim*  
*en gēr ḥtir hwâ bâh \* b-ṭu'yay d-peg'at beh*  
*sagī ḥtirin bâh \* buknē d-men qudmaw(hi)*<sup>39</sup>

d.h. »Wenn ferner die Heimat der Astrologen in Babel ist, hat sich dann er, der Fremde (= Julian) überhoben? Denn wenn er stolz war auf den Irrtum (der Astrologie), der (zufällig) ihm zugekommen war, dann sind (doch) viel stolz(er) darauf die Einheimischen, die ihm (hierin) vorangehen.« Ich habe in meiner Übersetzung die Tempora des syrischen Textes beibehalten. In der ersten Periode wird durch den Nominalsatz nach *en* ein allgemeiner Zustand ausgedrückt, zu dem im Nachsatz die Eröffnung des Kampfes durch Julian als einmaliger Akt der Überheblichkeit gestellt wird. Würde man den Vergangenheitscharakter des *ettrim* auf den Wennsatz zurückwirken lassen und hier ein *hwâ* ergänzen, dann ergäbe das die weniger befriedigende Übersetzung: und wenn Babel die Heimat der Astrologen war. Babel ist das doch ganz allgemein. Anders in der zweiten Periode, wo umgekehrt dieses

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 10.

<sup>39</sup> CSCO vol 174/syr. 78, S. 87.

*hwâ* im Wennsatz erscheint, während der Hauptsatz rein nominal bleibt. Hier drängt sich die Ergänzung eines *hwaw* im Hauptsatz auf d.h. also die Übersetzung: die Einheimischen, die ihm hierin vorangingen<sup>40</sup>.

Ein Perfekt im Nachsatz zu einem nominalen Wennsatz erscheint auch in *Hy. de paradiso* 7,18. Hier ist von einem Sonderlohn die Rede, der im Paradies denen zuteil wird, die im irdischen Leben durch Sondertugenden sich auszeichneten. Im ersten Beispiel erscheint eine zu erwartende sprachliche Form: *aynâ d-men hamrâ šâm hwâ...*, *leh sâwḥîn yatîr gufnaw d-paradaysâ*<sup>41</sup> d.h. »Wer sich des Weines enthielt, dem werden die Weinstöcke des Paradieses freudiger entgegeneilen.« Dem *aynâ dē* mit Perfekt in diesem ersten Fall entspricht im anschließenden zweiten ein bloßes *en*, was dem Sinn nach ohne weiteres verständlich ist. Doch statt des Perfekts erscheint ein reiner Nominalsatz und statt des Partizips mit futurischem Sinn im Hauptsatz steht umgekehrt ein Perfekt! Die Stelle lautet:

*w-en dēn btūlâ (h)ū tūb \* a'lay(hi) ('ll) \* l-gaw'ubbhēn dakyâ*<sup>41</sup>

Würde man wörtlich übersetzen, dann wäre das: »Und wenn er ferner (auch noch) jungfräulich ist, dann haben ihn (die Weinstöcke) in ihren reinen Schoß eingeführt«. Zunächst könnte man hier im *en*-Satz daran denken, das *hū* in ein *hwâ* zu korrigieren. Doch dagegen spricht das Metrum! Das Perfekt des Hauptsatzes ist klar gegeben. Seine Bedeutung aber muß wohl auf Grund des Parallelismus zu der vorangehenden Periode futurisch sein, was durchaus möglich ist, wenn man an die Perfekta in den temporal-konditionalen Sätzen mit *mâ dē* denkt. Es wäre also zu übersetzen: »Ist er darüber hinaus auch noch jungfräulich, dann führen sie ihn ein« oder auch: »dann werden sie ihn einführen.«<sup>42</sup>

Als vorletztes Beispiel dieses Abschnittes sei noch kurz *Hy. c. haer.* 42,2 angeführt, wo auf das *en* mit Nominalsatz ein iussives Imperfekt folgt. Denn hier fordert Ephräm in einer Polemik gegen Häretiker, die die Auf-erweckung des Körpers leugneten, unsern Herrn auf, den Baumeister des Körpers, des Hauses der Seele: *d-en lâ ḥakīm benyân bayteh, nešhof nešdēw*<sup>43</sup> d.h. »Wenn der Bau seines Hauses nicht kunstvoll ist, dann soll er ihn zerstören, verwerfen!«

Zum Schluß ein Beispiel, in dem Haupt- und Nebensatz aus einem bloßen Nomen mit einem prädikativen *dē*-Satz bestehen. Die Periode steht in einer Polemik gegen die Markoniten in *Hy. c. haer.* 34,15:

<sup>40</sup> Von so zu ergänzenden *hwâ* (*hwaw*) spricht auch schon Noeldeke in § 315, allerdings nur in kurzen nominalen Nebensätzen

<sup>41</sup> CSCO vol. 174/syr. 78, S. 29.

<sup>42</sup> Zu dem inhaltlichen Problem dieser Stelle vgl. meinen Aufsatz: Les Houris du Coran et Ephrem le Syrien in MIDEO VI, 406ff.

<sup>43</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 169

*d-en kē(ˀ)nūtā d-netyaqqar Nukrāyā \* men bnayā d-ṣāʿar(ū) l-abūhōn  
kmā hākēl kē(ˀ)nā wa-šbiḥā \* d-abūhōn menhōn netyaqqar*<sup>44</sup>

d. h. »Wenn es Gerechtigkeit ist, daß der Fremde (von den Kindern des Schöpfergottes) geehrt wird, wie sehr ist es dann gerecht, daß ihr Vater (der Schöpfergott) von ihnen geehrt werde.«

### 6) Zu der umstrittenen Frage eines *en dē*

Noeldeke bestreitet indirekt das Vorkommen eines *en dē*. Denn er sagt zu Beginn von § 360 C: »Abgesehen von den Konditionalpartikeln *en* und *ellū* sowie in vielen Fällen von *a(y)k* ist *ʿad* die einzige relative Konjunktion, welche ohne *dē* steht.« In § 375 C bemerkt er dazu noch, daß neben *ellū lā* auch ein *ellū lā dē* vorkommt, fügt aber in einer Anmerkung hinzu: »Daß auch in *ellū dē ...lā* (Jul. 132,12) das *dē* richtig sei, möchte ich nicht fest behaupten.« Anders Duval, der in seiner *Grammaire Syriacque* (Paris 1881), S. 391, allerdings einschränkend sagt: *très rarement en dē*, de même *ellū dē*.

Was ist zu dieser Frage aus Ephräm zu gewinnen? Hier muß man vor allem auf Fälle achten, in denen das auf *en* folgende *dē* von ihm zu trennen ist<sup>45</sup>. Das gilt ganz klar von den folgenden zwei Fällen aus den *Sermones de fide*. So ist in dem Satz von 2,253: *w-en d-ettagart etyattart*<sup>46</sup> das *d-ettagart* nur betont vorangestellt; die sinnngemäße Stellung wäre: *w-en etyattart d-ettagart* d.h. »Und wenn du reicher wurdest, weil du Handel triebst.« Noch klarer ist Sermo 3,13: *en d-īṭaw(hī) īṭyā hayment*<sup>47</sup> = *en hayment d-īṭaw īṭyā* d.h. »Wenn du glaubst, daß das (göttliche) Wesen existiert.«

Klarheit herrscht auch noch im folgenden Satz aus dem Brief an Hypatios<sup>48</sup>: *en gēr beryāteh d-bārōyā d-a(y)k hākanā rgīgān la-mḥār b-hēn, ḥad kmā ...* Hier darf das *dē* in *d-a(y)k hākanā* nicht mit *en* verbunden werden; denn es tritt häufig vor die Ausdrücke wie *a(y)k hānā* = talis und ähnliche, offenbar um sie zusammenzufassen und zu verselbständigen. Das scheint auch für das fragliche *dē* des letzten derartigen Beispiels zu gelten.

In *Pr. Ref.* II,2,5ff. heißt es: *w-en da-d-lā mšūḥtā nethašḥūn kafnē l-saybartā, mawtā...metiled l-hōn.* = »Und wenn Hungrige ohne Maß sich

<sup>44</sup> L. c. S. 139.

<sup>45</sup> Das gilt m. E. auch von der Stelle, die Duval aus dem Anfang des *Liber legum regionum* zitiert, wo Bardaisan zu Beginn von Abschnitt 3 (Ed. F. Nau) sagt: *en tē(ˀ)laf (h)ū šābē-īt...* *w-en d-tallef...* Denn hier, glaube ich, ist vor *d-tallef* das vorangehende *šābē-īt* zu ergänzen.

<sup>46</sup> CSCO vol. 212/syr. 88, S. 13.

<sup>47</sup> L. c. S. 23.

<sup>48</sup> Im Abschnitt IX meiner Übersetzung in OrChr 58 (1974) mit Verweis auf den syr. Text, Overb. S. 25,18.

der Nahrung bedienen sollten, dann ersteht ihnen daraus der Tod.« Man hat hier das syr. *d-lâ* in seiner Bedeutung «ohne». Offenbar gehört nun das vorangestellt zweite *dē* nicht zu dem *en*, auf das es folgt, sondern will nur das *d-lâ* zusammenfassen und verselbständigen und gerade dadurch eine falsche Verbindung des *dē* von *d-lâ* mit *en* verhindern. Das erste *dē* ist somit pleonastisch wie das *dē* in *d-da-l-mâ*.

Kompliziert ist die Lage in den folgenden Fällen. Die ersten drei stammen wieder aus dem Brief an Hypatios. Alle drei sind sachlich und sprachlich eng miteinander verwandt, so daß sie sich selber gegenseitig erklären können.

An der ersten Stelle, Overb. 43,4ff., lautet der fragliche Wenssatz: *mekkēl en aykanâ d-men l'el emret d-kad ḥad hū ṣebyânâ pelgeh dâbar ba-qîrâ w-pelgeh metdbar ba-qîrâ*. Am Sinn dieses Satzes kann kein Zweifel bestehen. Er wird sicher richtig wiedergegeben mit: »Wenn nun, wie ich oben gesagt habe, trotz der Einheit des Willens ein Teil von ihm mit Zwang führt und der (andre) Teil von ihm mit Zwang geführt wird.« Dieser Sinn steht auch deswegen fest, weil er in den beiden von einander abweichenden Auffassungen der sprachlichen Form der gleiche bleibt. Formal kann man nämlich entweder *aykanâ d-emret* als reinen Einschub fassen, losgetrennt von der übrigen Satzkonstruktion. Dann würde das *dē* von *d-kad* mit *en* zu verbinden sein und man hätte so unmittelbar die oben gegebene Übersetzung und zugleich ein Beispiel für ein *en dē*. Nun drängt sich aber als eine viel näher liegende Verbindung dieses *dē* die Verbindung mit dem unmittelbar vorangehenden *emret* auf. Dann müßte man *aykanâ d-emret* nicht als Einschub sondern als Inhalt des *en*-Satzes nehmen, als eine prädikative Aussage, zu der ein »es ist« zu ergänzen wäre, und man käme so zu der Übersetzung: »Wenn also (es ist) wie ich oben gesagt habe, daß trotz der Einheit des Willens ein Teil u. s. w.«. Der Sinn bleibt, wie man sieht, der gleiche. Damit würde dann auch dieser Fall als ein Beleg für ein *en dē* ausscheiden. Eine Entscheidung in dieser diffizilen Frage wird das übernächste Beispiel nahelegen. Zuvor ein zweiter Wenssatz mit der gleichen Struktur und mit der gleichen doppelten Erklärungsmöglichkeit. Es ist dies eine etwas spätere Stelle aus unserem Brief an Hypatios, Overb. 47,10f.: *en dēn aykanâ d-âmrin hâlēn d-muzzâgē d-ṭābtâ wa-d-bištâ 'âlbīn w-met'albīn* d.h. »Wenn nun, wie jene (die Manichäer) sagen, Mischung(sbestandteile) von Gutem und Bösem siegen und besiegt werden.« So gefaßt wäre ein *en...dē* vorhanden. Nimmt man aber in der oben angegebenen Weise den *aykanâ*-Satz zu *en*, dann hätte man: »Wenn nun (es ist) wie jene sagen, daß ...«, ohne Änderung des Sinnes der ganzen Aussage. Und das *dē* würde zu *âmrin* gehören und nicht zu *en*.

Nun zu der dritten Stelle, die, wie gesagt, eine Entscheidung nahelegen kann. Es ist dies der eine längere Periode eröffnende Wenssatz in *Pr. Ref.*

I,15,27ff. Ephräm bringt hier einen Einwand gegen die manichäische Lehre, daß der Mond in den fünfzehn Tagen seines Anwachsens bis zum Vollmond das von der Erde aufsteigende sich läuternde Licht aufnimmt und in den weiteren fünfzehn Tagen seines Abnehmens bis zum Neumond dieses Licht weitergibt an die Sonne. Ephräm beginnt, indem er im folgenden Wennsatz diese anführt: *w-en tūb a(y)k d-âmṛin sahrâ lam (!) mḡabblâ nuhrâ d-meṣṭallal wa-l-yawmâtâ ḥameṣṭâ' sar mâlyâ w-âz(l)â msappqâ l-ḥameṣṭâ' sar ḥrânin*. Für uns ist der Anfang von Wichtigkeit. Hier steht nach *en* ein *a(y)k d-âmṛin*, das mit dem *aykanâ d-âmṛin hâlên* von Overb. 47,10 und mit *aykanâ d-emret* von Overb. 43,4 gleichbedeutend ist. In den beiden letzten Fällen folgte dann auf *âmṛin (emret)* ein *dē*, das man entweder mit dem *en* des Anfangs oder mit dem vorangehenden *emar* in Verbindung bringen konnte. Unsre Stelle, Pr. Ref. I,15,27 bringt die Entscheidung für die Verbindung mit *emar*. Denn hier fehlt das *dē*. An seiner Stelle erscheint das ein Zitat kennzeichnende *lam*. Damit wird hier die folgende Übersetzung gleichsam gefordert: »Und wenn ferner (es ist) wie sie sagen: der Mond empfängt das sich reinigende Licht und wird in fünfzehn Tagen voll...« Ändert man das direkte Zitat in einen indirekten referierenden Daß-Satz, dann hat man das mit *emar* zu verbindende *dē* der beiden vorangegangenen Fälle!

Hat uns also hier Pr. Ref. I,15 die Möglichkeit gegeben, das Vorhandensein eines *en...dē* abzulehnen, so scheint die Fortsetzung der Periode selber unmittelbar ein *en dē* zu bringen. Ich gebe zunächst eine vollständige Übersetzung des oben syrisch zitierten Wennsatzes: »Wenn (es) ferner (so ist) wie sie sagen, daß der Mond das sich reinigende Licht aufnimmt und in 15 Tagen voll wird und (dann) fortschreitend in weiteren 15 Tagen (sich) entleert.« In dem anschließenden Nachsatz trennt Ephräm das langsame, über fünfzehn Tage sich erstreckende Vollwerden von dem ebenso langsamen Sichentleeren, weil sein Einwand sich nur gegen das letztere richtet. Zum Sichfüllen sagt er: *en d-temlē b-qalil qalil l-kes(˘)â d-yawmīn, tak dâmyâ meṭul da-mṣallêlânê ba'gal lâ sāfqīn l-mettal* d.h. »daß der Mond (nur) allmählich bis zum Vollmond sich füllen soll, ist vielleicht wahrscheinlich, weil die reinigenden (Kräfte) nicht schnell (das Licht) geben können.« Sein Einwand richtet sich gegen den zweiten Punkt mit den darauffolgenden Worten: *da-tsappeq dēn qalil qalil, 'al mânâ?* = »daß er aber (nur) langsam sich entleeren soll, warum das?« Hier kann Ephräm keinen vernünftigen Grund sehen, weswegen der Mond nicht sofort alles aufgespeicherte Licht an die Sonne weitergibt. Das wäre der glatte Nachsatz. Auffällig wäre nur sein Einsetzen mit: *d-temlē*. War das der Grund, warum diesem *d-temlē* im Text ein zweites *en* vorantritt? Trotzdem man nun hier unmittelbar ein *en d-(temlē)* hat, ist es unmöglich, beide so zu verbinden, daß sie für ein einfaches *en* stünden. Das *d-temlē* findet in dem folgenden parallelen *da-*

*tsappeq* seine eindeutige Erklärung. Ich kann mir das vorangestellte *en* nur so erklären, daß es den ganzen vorangehenden *en*-Satz kurz zusammenfaßt etwa in dem Sinn: wenn (es schon so ist), dann ist der Umstand, daß der Mond sich nur allmählich füllt u. s. w. Damit scheidet auch diese Stelle als ein sichrer Beleg für ein *en dē* aus.

Es bleibt noch ein letzter Fall zu besprechen, der nicht wie die vorangehenden Beispiele in einer Prosaschrift sich findet, sondern in der Strophe eines Hymnus, in *Hy. c. haer.* 23,5. Hier benützt Ephräm in den vorangehenden und nachfolgenden Strophen in seiner Polemik gegen die Häretiker den Umstand, daß sie sich nach ihren Lehrern und Sektenstiftern nennen (Markioniten, Bardaisaniten) im Gegensatz zu den Aposteln; die von ihnen für Christus gewonnen Völker nennen sich nur Christen. Die Bardaisaniten werden dabei in Str. 5 gesondert folgendermaßen behandelt:

*nešta(ˀ)lūn bnay Bardaysân \* d-ayakanâ w-meṭul mânâ*  
*b-šem Bardaysân etkanniw \* w-mânâ (h)ī ʿellat kunnâyâ*  
*en hū d-meneh ilidîn \* a(y)k ʿEbrâyē men ʿÂbâr*  
*w-en d-meneh hū ettalmad(ū) \* kunnâyâ da-šmeh makkes (kss)*  
*d-yulpânâ bišâ rakkeb<sup>49</sup>*

Die Strophe besteht, wie man sieht, aus einem siebensilbigen Grundbestandteil. Das ist für uns wichtig. Denn eine späte Katenenhandschrift, die diese Stelle zitiert (Br. M. add. 17194), bietet anstelle des zu beurteilenden *en dē* ein zweites *en hū dē*, aber gegen das Metrum. Es bleibt also bei dem gebotenen Text der alten Hss. Hier folgt auf ein *en hū dē* ein völlig paralleles *en dē* und die Bedeutung beider wird die gleiche sein. Ist nun das *en hū dē*, wie sonst gewöhnlich, gleichbedeutend mit einem bloßen *en*, dann gilt das auch von dem nachfolgenden *en dē*. Übersetzt man dementsprechend, dann lautet die Übersetzung: »Man soll die Söhne (= Schüler) des Bardaisan fragen, wie und warum sie nach dem Namen des Bardaisan zubenannt werden. Wenn sie leiblich von ihm abstammen, (dann ist das) wie Hebräer von Heber. Wenn sie aber von ihm unterrichtet wurden, dann erhebt die Benennung nach seinem Namen die Anklage, daß er eine böse Lehre verfaßt hat.« Man sieht, die Übersetzung ist unklar. Schon beim ersten Wennsatz vermißt man die Verbindung zur vorangehenden Fragestellung. Der zweite ist noch viel härter. Man kann ihn besser einordnen, wenn man ein »nur« ergänzt mit dem Sinn: wenn sie aber nur von ihm unterrichtet wurden (und nicht leiblich von ihm abstammen). Dieses »nur« ist aber im syrischen Text nicht vorhanden. Hält man trotzdem an dieser Übersetzung fest, dann hat man hier das gesuchte Beispiel für ein *en dē* bei Ephräm.

<sup>49</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 87f.



Viel klarer und voll in Übereinstimmung mit der vorangehenden Fragestellung werden aber die beiden Wensätze, wenn man beim ersten *en hū dē* annimmt, daß hier nicht die zur Regel gewordene Gleichsetzung mit dem einfachen *en* gegeben ist sondern eine prägnantere, ursprünglichere Bedeutung nachwirkt. Noeldeke setzt dafür ein »wenn es (ist), daß« (§374 B) an. Übersetzt man in diesem Sinn, dann erhält man: »(Man frage die Bardaisaniten, wie und warum sie nach Bardaisan benannt wurden). Wenn es (darum) ist, daß sie leiblich von ihm abstammen, dann ist das wie (bei) Hebräer und Heber. Wenn es aber (darum) ist, daß sie von ihm unterrichtet wurden, dann u. s. w.« Man sieht, die Periode ist klar und einheitlich geworden. Und in diesem Fall behält das *dē* in *en dē* seine eigne Bedeutung und ist keine bloße Erweiterung eines einfachen *en*. So bleibt also auch dieses letzte Beispiel für das Vorkommen eines *en dē* bei Ephräm nicht voll beweisfähig.

### 7) *en hū dē*

Zweifellos ist das *en hū dē*, das eben im letzten Beispiel des vorangehenden Abschnittes aufgetaucht ist, in den meisten Fällen mit einem bloßen *en* völlig gleichwertig geworden. Wenn in dem erwähnten Beispiel sich eine noch selbständige Bedeutung des *dē* und damit eine gewisse Trennung von *en* aufgedrängt hat, so mag das ein Hinweis darauf sein, daß man auch hier bei der Regel von der Gleichheit des *en hū dē* mit *en* mit Ausnahmen rechnen kann und muß<sup>50</sup>.

Doch nun zu den normalen Fällen. Auch diese werden nach dem allgemeinen Einteilungsgrund d. h. nach den Tempora in Neben- und Hauptsatz angeführt.

Das Perfekt steht in beiden Teilen der Periode und zwar in präsentisch-iterativer Bedeutung in *Hy. de ecclesia* 17,2, in dem Satz:

*en hū da-mṭāh mawtā l-ya'nūtā \* pūmāh b-kurhānā sakkar lāh*<sup>51</sup>

<sup>50</sup> In der Übersetzung der schwierigen Stelle, *Hy. de paradiso* 8,3, wo es im Zusammenhang der Abhängigkeit der Seele vom Körper heißt: *d-en ḥāyā nafsā w-šām'ā be'lād men pagrā, l-mānā ḥbišā beh?* *w-en hū d-lā ḥāyā, l-mānā qilā beh?* und wo die erste Frage klar den Sinn ergibt, den der Zusammenhang fordert: »Wenn die Seele sieht und hört (= sehen und hören kann) ohne den Körper, warum ist sie dann in (den Körper) eingeschlossen (worden)?«, verliert die zweite Frage jeden Sinn, wenn man das eröffnende *w-en hū dē* als einfaches *w-en* nimmt. Das *ḥāyā*, das auch maskulinisch *ḥāyē* gelesen werden könnte, wird durch das dem *ḥbišā* entsprechende *qilā* eindeutig mit der Seele verbunden. Isoliert man das *d-lā* und nimmt man es als parallel zu *be'lād men pagrā* stehend im Sinne von »ohne«, dann bedarf es nur der Ergänzung (ohne) den Körper (*d-lā pagrā*) und man hat den befriedigenden Sinn: und wenn (die Seele) ohne (den Körper) lebt (d. h. ein volles unabhängiges eignes Leben hat), warum erleidet sie dann durch (mit) dem Körper (eine Art von) Tod? Schwierigkeiten bereitet dabei noch das (*en*) *hū*, das ich jetzt in ein *hī* korrigieren würde.

<sup>51</sup> CSCO 198/syr. 84, S. 40

d.h. »Wenn der Tod zu einem Gierigen kommt, dann verschließt er seinen Mund durch die (Todes)krankheit«. Vergangenheitsbedeutung hat dagegen das gleiche doppelte Perfekt in *Hy. de fide* 39,1 :

*en hū d-bazzah(ū) ber(i) \* ḥanpē w-zâqōfē*  
*b-Māran d-barnāšā (h)ū \* šerrat d-alāhā (h)ū*<sup>52</sup>

Stünde der Satz isoliert, dann würde man wohl präsentisch übersetzen : »Wenn (auch), mein Sohn, die Heiden und die Kreuziger (= Juden) über unseren Herrn spotten, er sei (nur) Mensch, so bleibt doch bestehen, daß er Gott ist.« Aber das folgende Beispiel der Martyrer, das als vergangen gegeben wird, und vor allem die anschließende zweite Strophe, wo offen gesagt wird, daß der Irrtum (der Heiden und Juden) zum Schweigen gebracht wurde, verlangen die Übersetzung: »Wenn (auch) die Heiden und die Kreuziger gespottet haben..., so blieb dennoch (die Wahrheit) bestehen u. s. w.«.

In *Hy. de fide* 16,9 folgt auf ein offenbar präsentisch-iteratives Perfekt im Wensatz ein iussives Imperfekt im Hauptsatz mit den Worten :

*w-en hū d-ḥetā b'-afrā 'etrat, w-āf men gazzāk te'tar haymānūt(i)*<sup>53</sup>

d. h. »Und wenn (schon) das Weizenkorn im Staub (= in der Erde) reich wird, dann möge auch mein Glaube aus deinem (Gnaden)schatz reich werden!«

In *Hy. de fide* 70,16 steht in Haupt- und Nebensatz ein (aktives) Partizip :

*kul da'-bidā (h)ū \* mefḥā pāhē \* enhū d-bāšē*<sup>54</sup>

d.h. »Alles was geschaffen ist, irrt, wenn es (den Schöpfer) erforschen will.« Das Partizip hat in dem hier nachgestellten Wensatz offenbar modale Bedeutung. Ähnlich auch in *Hy. de fide* 46,6 worauf dann im Hauptsatz ein Imperativ folgt :

*w-en hū d-rāšē lāk \* tni leh bnāt qālaw(hi)*<sup>55</sup>

d.h. »Und wenn (Gottvater) dich (beim Gericht) tadeln sollte (daß du Christus für seinen Sohn gehalten hast), dann zitiere ihm seine (eigenen) Worte (wie : »das ist mein geliebter Sohn« bei der Taufe und der Erklärung)!«

In einem letzten Beispiel, in *Hy. de fide* 28,1, führt das *enhū dē* ein einfaches *en* fort, und beide Wensätze sind nominal :

<sup>52</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 128.

<sup>53</sup> L. c., S. 66.

<sup>54</sup> L. c. S. 216.

<sup>55</sup> L. c. S. 147.

*en 'irē w-barqē w-zaliqē ... dhilin enōn... w-en hū d-šammāšē ... hākan dhilin leh l-ādām..., man·namrah...*<sup>56</sup> d.h. »Wenn (schon) Engel, Donner und Blitze schrecklich sind (wenn sie mit Macht über uns schwache Menschen kommen) und wenn (schon) die Diener (Gottes) so schrecklich sind für den Menschen, wer sollte es dann wagen (die Macht Gottes zu schauen).«

Zum Schluß noch einmal kurz zurück zu der Herkunft dieses *en hū dē* aus einem: wenn es ist, daß, mit relativer Selbständigkeit des *dē*. Einen Hinweis darauf sehe ich darin, daß im Brief an Hypatios dreimal (Overb. 51,2; 51,12 u. 52,16) ein hier auftretendes *hākēl* zwischengestellt wird in der Form: *en hū hākēl dē*, was die volle Übersetzung mit »Wenn es also (der Fall) ist, daß« nahelegt.

### 8) Der Irrealis bei *en*

Wenn das Syrische, obwohl es eine eigne Konjunktion für den irrealen Bedingungssatz geschaffen hat, nämlich *ellū* aus der Verbindung des *en* mit *lū*, dennoch auch das bloße *en* in einem Irrealis setzen kann, der sachlich durch den Zusammenhang gegeben ist, so ist das ein weiterer Hinweis darauf, daß diese Sprache in ihrer Syntax keine festen Regeln kennt.

In den drei ersten Beispielen, die zu Beginn des Briefes an Hypatios aufeinander folgen, ist der Irrealis ganz klar durch die Situation gegeben und darüber hinaus auch durch die Tempora. Zur Situation: Ephräm erörtert das Problem, wie es dazu gekommen sei, daß er einen Brief schreibt, obwohl er eine mündliche Aussprache für besser hält. Dazu heißt es in Overb. 25,1 ff.: *en l-mallāfū ātēn hwayn, zākūtā hwāt d-gawwā* d.h. »Wenn wir gekommen wären (Ephräm ist nicht gekommen, sondern schreibt den Brief), um zu lehren, wäre der Sieg gemeinsam gewesen.« Die Tempora, das Partizip mit *hwā* im Wennsatz und das Perfekt im Hauptsatz, können auch außerhalb der konditionalen Periode einen Irrealis ausdrücken und werden uns bei *ellū* wieder begegnen.

Der gemeinsame Sieg hätte nach Ephräm darin bestanden, daß »der Irrtum durch unsre Wahrheit erstickt worden wäre (*methanqā hwāt*). Darauf folgt: *en dēn lā meškīn hwayn l-mallāfū, mšēn hwayn dēn l-mē(')laf, zākūtā hwāt kad zākūtā d-gawwā* d.h. »Wenn wir (= Ephräm) nicht imstande gewesen wären zu lehren, doch imstande zu lernen, dann wäre (wieder) der Sieg als gemeinsamer Sieg erfolgt (denn durch euer Wissen wäre das Nichtwissen aufgehoben worden).« Also wieder Partizip mit *hwā* im Wennsatz und Perfekt im Hauptsatz.

<sup>56</sup> L. c. S. 95.

In Overb. 25,8ff. rekapituliert dann Ephräm beide Fälle: *en it hwâ lan hâkêl, mšên hwayn l-mettal a(y)k yâhôbê; w-en layt hwâ lan, mšên hwayn l-messab a(y)k šâ'ôlē. en dên lâ l-mettal mšên hwayn, âflâ l-messab sâfqîn hwayn, d-testarraq hwât lâh mē(˘)titan men kul tâbân lâ meškḥâ hwât* d. h. »Wenn es also uns (möglich) gewesen wäre (zu lehren), dann hätten wir geben können als Schenkende; wenn aber nicht, dann hätten wir (entgegen-)nehmen können als Fragende. Hätten wir aber weder geben noch nehmen können, dann hätte (auch so) unser Kommen nicht um jedes Gut gebracht werden können.« Hier hat man in den ersten zwei *en*-Sätzen das Perfekt und in den Hauptsätzen das Partizip mit *hwâ*; und in der dritten Periode Partizip mit *hwâ* in Haupt- und Nebensatz.

Die folgenden Beispiele aus den Hymnen sind weniger eindeutig aber doch klar genug. So geht in *Hy. de azym.* 15,15 die Verneinung voran: *lâ mašyâ brîtâ ḥêl bârôyâ*<sup>57</sup> d.h. »Das Geschöpf versagt vor dem Schöpfer«. Der anschließende Wennsatz: *w-en dên sefqat leh šawyâ (h)î ammeh* muß daher unreal gefaßt werden: »Und wäre (das Geschöpf) ihm (dem Schöpfer) gewachsen, dann wäre es mit ihm gleich.« Das Perfekt im Wennsatz ist ein formaler Hinweis auf den Irrealis.

Dieser formale Hinweis fehlt in *Hy. de fide* 9,2, wo in Haupt- und Nebensatz ein Partizip ohne *hwâ* steht. Der Satz lautet: *bâšôyâ, en mšê, šubḥeh mašlah da-Brâ*<sup>58</sup> d.h. »Der Forscher (= der Arianer) würde, wenn er könnte, die Herrlichkeit des Sohnes entkleiden (= dem Sohn das Kleid der Herrlichkeit wegnehmen).«

Im folgenden zweiten Beispiel aus den Hymnen *de fide*, in *Hy.* 50,2, erscheint wieder das auf den Irrealis hinweisende Perfekt im Hauptsatz. Ich gebe die drei ersten Strophenzeilen in Übersetzung: »Wessen Mund sollte nicht schweigen (*nešlê*) vor dem (Ein)geborenen (Gottes), dessen Herrlichkeit auszusagen der Mund nicht imstande ist. Wer sollte sich nicht selber tadeln und (folgendes) bedenken:

*d-en metdrek yaldâ \* az'rû(h)y l-yâlôdeh*  
*w-en methšê pē(˘)râ \* sayykû(h)y l-'eqqâreh*<sup>59</sup>

d.h. »Würde der Gezeugte erfaßt, dann hätte man seinen Erzeuger erniedrigt, und würde die Frucht erforscht, dann hätte man auch ihre Wurzel umgrenzt.« Die Perfekta in den beiden Hauptsätzen sind kein eindeutiger Hinweis auf einen Irrealis der Vergangenheit; davon im nächsten Abschnitt. Man könnte auch übersetzen: »dann würde man erniedrigen« und: »dann würde man begrenzen.«

<sup>57</sup> CSCO vol. 248/syr. 108, S. 26.

<sup>58</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 43.

<sup>59</sup> L. c. S. 156.

Den Schluß dieses Kapitels über das *en* an der Stelle eines *ellū* soll Hy. c. haer. 35,13 bilden, weil hier ein irreales *en* auf ein vorangehendes *ellū* folgt. Der ganze Hymnus mitsamt seiner Umgebung polemisiert gegen die Markoniten. Von ihnen spricht auch Str. 13 zu Beginn :

*ellū kad gaddef(ū) \* b-kē(˘)nā tba' enōn*  
*kad hū b-kē(˘)nūteh \* šapīr mšanneq hwā*  
*ellā l-hedyōtē \* mestbar d-tābā' it*  
*hā kāwzīn meneh*<sup>60</sup>

Diese Periode mit *ellū* wird durch den eingeschobenen zweiten *kad*-Satz gestört. Ich behalte die Härte in der Übersetzung bei. »Wenn (der gerechte Gott) sie (die Markioniten) für ihre Lästerung des Gerechten strafen würde, er würde dabei in seiner Gerechtigkeit sie nach Gebühr quälen, aber den Einfältigen würde es scheinen, daß sie gut daran tun, ihn zu fürchten.« Das durch das Metrum gesicherte Perfekt im *ellū*-Satz ist hier im Zusammenhalt mit den folgenden Partizipien wohl sicher mit einem Irrealis der Gegenwart wiederzugeben. In der anschließenden Periode mit *en* erscheinen wieder die gleichen Tempora :

*d-en šanneq la-d-ḥašbū(h)y a(y)k qašyā*  
*mšarrar lāh l-mellathōn hāy da-'law(hī)*<sup>60</sup>

d.h. »Denn würde er sie, die ihn für hart(herzig) halten, quälen, dann würde er ihr Wort über ihn bekräftigen.« Man sieht : das *en* tritt in einer völlig gleichgebauten Periode an die Stelle des *ellū* im vorangehenden Satz! Die Wahl des *en* an der zweiten Stelle geht wohl auf das Metrum zurück. In dem nun folgenden Abschnitt über *ellū* werden wir darauf zurückkommen.

### 9) Der Irrealis mit *ellū*

Schon Noeldeke hebt in seiner Grammatik (§ 375) hervor, daß, wie zu erwarten, eine scharfe Trennung zwischen dem Irrealis der Gegenwart und der Vergangenheit nicht stattfindet. Es bleibt daher mehr als einmal unklar, welcher der beiden Fälle gegeben ist. Noeldeke merkt dazu auch noch an, daß im Hauptsatz besonders gern das Partizip mit *hwā* steht. Die folgenden Beispiele bestätigen das.

In *Sermo de fide* 2,521 hält Ephräm den Arianern vor, daß auch der Heide sein Götzenbild nicht erforschen will :

*ellū gēr bāšē hwā leh \* lā mšē hwā sāged hwā leh*<sup>61</sup>

<sup>60</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 143.

<sup>61</sup> CSCO vol. 212/syr. 88, S. 18.

d.h. »Denn wenn er es erforschen würde, würde er es nicht anbeten können.« Die Lesung der Partizipien ist durch das siebensilbige Metrum gesichert. Hier steht also nicht nur im Hauptsatz, sondern auch im Wenssatz ein Partizip mit *hwâ*, das im Nachsatz sogar vor dem von *mšê* abhängigen Partizip wiederholt wird! Sachlich ist klar ein Irrealis der Gegenwart gegeben.

Die gleiche Konstruktion steht nun im Brief an Hypatios, in Overb. 34,8ff., auf Grund des Zusammenhangs ebenso eindeutig für einen Irrealis der Vergangenheit. Der Zusammenhang: Ephräm ist nicht selber zum Freund gekommen; er schreibt dafür den Brief. Die Frage, warum er nicht kam, läßt ihn von dem Problem des freien Willensentschlusses sprechen: *ellû šī'â'it âtê hwêt, d-ê(')tê lâ šâbê hwêt* d.h. »Wenn ich blindlings gekommen wäre, hätte ich nicht den Willen gehabt zu kommen.« Denn ein Kommen aufs Geratewohl ist kein Wollen. Wenig später, in Overb. 34,23, wird zum Willensproblem festgestellt, daß der menschliche Wille Gegensätzliches wollen kann, eine Tatsache, die nicht weiter erklärt werden kann: *da' dên d-hi hâdê ellû hâkanâ lâ hwât, hê(')rûtâ mšallaqtâ la-bnaynâšâ layt hwâ* d.h. »Wisse aber, daß, wenn das nicht so wäre, die Menschen keinen selbstherrlichen freien (Willen) hätten.« Ein eindeutiger Irrealis der Gegenwart, obwohl hier im Wenssatz ein Perfekt steht und nur im Hauptsatz das Partizip mit *hwâ* bleibt. Denn *it* und *lâ it (layt)* »stehen syntaktisch dem Partizip gleich« (Noeldeke, § 301).

Zu dem *it* in der konditionalen Periode seien zwei Beispiele angefügt, in denen dieses *it* im Wenssatz erscheint, während der Hauptsatz sein normales Partizip mit *hwâ* beibehält. Dabei steht im ersten Fall das zu erwartende *it hwâ*, im zweiten dagegen ein bloßes *it*. In beiden Fällen handelt es sich zweifellos um einen Irrealis der Gegenwart. So in *Hy. c. haer.* 24,10:

*w-ellû itaw(hi) hwâ yawmân \* la-šlihâ pagrânâ'it*  
*dukrânayhôn 'âtê hwâ \* d-zēfânê ...*<sup>62</sup>

d.h. »Wenn der Apostel (Paulus) heute (noch) körperlich anwesend wäre, würde er das Andenken der Falschen austilgen.« Man sieht: das *itaw hwâ* des Wenssatzes und das *'âtê hwâ* des Hauptsatzes sind durch das siebensilbige Metrum eindeutig gegeben und das *itaw* entspricht genau dem *'âtê*. Im nächsten völlig gleichgebauten Beispiel mit dem gleichen Sinn eines Irrealis der Gegenwart, fehlt das *hwâ* bei *it*<sup>63</sup>. Mit anderen Worten: es würde hier auch ein bloßes Partizip genügen. *Hy. c. haer.* 11,5:

<sup>62</sup> CSCO vol. 168/syr. 76, S. 93. Zu dem emphatischen *lê* in *la-šlihâ* vgl. Anm. 11.

<sup>63</sup> Vgl. im Folgenden Anm. 71.

*w-ellū it ḥelqā d-ābed qāṭōlē*  
*leh kulnās ādel hwā w-lā l-qāṭōlē*<sup>64</sup>

d.h. »Und wenn es das Schicksal gäbe, das zu Mördern macht, dann würde jeder das Schicksal tadeln und nicht die Mörder.« Unmittelbar voran geht diesem Satz ein völlig gleichgebauter :

*d-ellū it ityā bišā \* leh rāšē hwā*<sup>64</sup>

d.h. »Denn wenn es ein böses (göttliches) Wesen geben würde, dann würde (Gott) dieses tadeln (und nicht die Menschen).«

Wir sind von der irrealen konditionalen Periode mit Partizip + *hwā* in Haupt- und Nebensatz ausgegangen. Diese erscheint auch in *Hy. de fide* 63,12, wird aber durch einen parallelen zweiten *ellū*-Satz fortgeführt, in dem an die Stelle des Part. + *hwā* ein Perfekt tritt. Die Änderung der Form ändert nichts an der Bedeutung : beide Wensätze drücken einen Irrealis der Vergangenheit aus. Die Stelle lautet :

*meṭul d-ellū gēr \* naṣṣeh mfarreš hwā*  
*mšē hwā d-lā nalbeš \* šmāhaw(hi) l-qenyānaw(hi)*  
*w-ellū a(y)k bišūtan \* asgi g'aš menan*  
*peḥtā (h)ū ābed hwā \* d-lā meṭ'bar memiōm*<sup>65</sup>

Zum Zusammenhang der Stelle : Gott (Christus) hat göttliche Namen den Menschen gegeben, nur aus Güte, um alles in allem zu sein : »Denn hätte er sich selber (von den Menschen) getrennt, dann hätte er seinem Besitz (d h. den Menschen als seinen Sklaven) das Kleid seiner Namen vorenthalten können. Und wenn er entsprechend unsrer Schlechtigkeit uns sehr verabscheut hätte, dann hätte er einen ewig unüberschreitbaren Abgrund geschaffen.« Die Lage ist klar. Der Sinn verlangt für beide Perioden einen Irrealis der Vergangenheit. Für einen solchen stand auch schon in Overb. 34,8 wie hier im ersten *ellū*-Satz Part. + *hwā* in Haupt- und Nebensatz, während sonst die gleiche Konstruktion einen Irrealis der Gegenwart zum Ausdruck brachte. In der Fortsetzung von Overb. 34,8, in Overb. 34,23, erschien zum erstenmal statt des Part. + *hwā* im *ellū*-Satz ein Perfekt. Trotz dieses Perfekts änderte sich der Sinn in einen Irrealis der Gegenwart. In der Fortsetzung unseres Zitates aus *de fide* 63 tritt auch an die Stelle des Part. + *hwā* im *ellū*-Satz ein Perfekt; doch hier bleibt es beim Irrealis der Vergangenheit! Man sieht, daß es im Syrischen unmöglich ist, aus den Tempora und Verbformen den Irrealis der Gegenwart von dem der Vergangenheit zu unterscheiden.

<sup>64</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 93.

<sup>65</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 197.

Noch eine Bemerkung zum letzten Zitat. In der dritten Strophenzeile verstößt das erste Glied : *w-ellū a(y)k bišūtan* mit seinen sechs Silben gegen die fünfsilbige Stropheneinheit. Der Fehler würde behoben, wenn man für *ellū* ein *en* einsetzen würde. Auf diese Weise hätte man eine volle Parallele zu dem im vorangehenden Abschnitt zuletzt zitierten *Hy. c. haer.* 35,13, wo auf *ellū* ein *en* folgte bei gleichbleibendem irrealem Sinn!

In allen bisherigen Beispielen blieb, gleichgültig ob ein Irrealis der Gegenwart oder der Vergangenheit gegeben war, im Hauptsatz immer das Part. + *hwâ*. Es bleibt auch noch in den folgenden drei Fällen. Im ersten, in *Hy. de ecclesia* 46,5, wo im *ellū*-Satz ein Perfekt steht, hat nicht nur dieser, sondern auch der Hauptsatz deutlich Vergangenheitsbedeutung, weil in beiden die gleiche Situation gegeben ist. Es heißt nämlich hier in einem häretischen Einwand gegen die Sünde Adams :

*d-ellū idā' Ādām \* d-sanyâ (h)î d-ne(´)kol hwâ*  
*âf lâ metqarrab hwâ*<sup>66</sup>

d.h. »Wenn Adam gewußt hätte, daß es häßlich sei, (vom Baum der Erkenntnis) zu essen, hätte er sich auch nicht genähert.«

Anders in *Hy. c. haer.* 36,1. Hier wendet sich Ephräm gegen die Markioniten, die den Schöpfergott tadeln, daß er in den Aussagen des Alten Testaments sich selber erniedrigt habe mit den Worten :

*ellū dēn lâ z´ar hwâ aw ´addar \* hū kē(´)nâ la-qnōmeh rāšē hwâ*<sup>67</sup>

d.h. »Wenn er aber nicht klein geworden wäre oder (auf diese Weise nicht) geholfen hätte, dann würde der gerechte (Gott) sich selber tadeln.« Hier ist die präsentische Fassung des Hauptsatzes mit Part. + *hwâ* sicher viel treffender als die sprachlich auch mögliche Wiedergabe mit : »dann hätte der Gerechte sich selber getadelt.« Das *hwâ*, das hier zum Perfekt des *ellū*-Satzes trat, mag ein Hinweis auf den Irrealis der Vergangenheit sein, kann aber, wie das vorangehende Beispiel gezeigt hat, auch fehlen, genauso wie beim absolut und positiv stehenden Perfekt mit *hwâ*, wo Noeldeke in § 263 als Grund dafür angibt : »es ist zu sehr zum (bedeutungslosen) Flickwort geworden.«

Das letzte Beispiel kann zeigen, wie bei diesen Unklarheiten der sprachlichen Form eine Entscheidung zwischen Irrealis der Gegenwart und der Vergangenheit nur mehr aus sachlichen Überlegungen zu treffen ist. Es ist dies *Hy. de fide* 35,10. Hier betet Ephräm zu Beginn der Strophe : »Beschütze mich, o unser Herr, mich Einfältigen vor den Weisen, die sehr töricht sind :

*d-ellū idā' (ū) rabbūtāk \* ´al ´uqqābāk lâ sâ ´en hwaw*<sup>68</sup>

<sup>66</sup> CSCO vol. 198/syr. 84, S. 118.

<sup>67</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 143.

<sup>68</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 117.



Hätte hier Ephräm unter den törichten Weisen seine Ketzerdreiheit von Markion, Bardaisan und Mani im Auge gehabt, dann wäre zu übersetzen: »Denn wenn sie deine Hoheit erkannt hätten, dann hätten sie sich nicht an deine Untersuchung gemacht.« Auf Grund des ganzen Zusammenhangs und des Terminus *ʿuqqābā* kann aber kein Zweifel bestehen, daß Arius und die arianischen Theologen seiner Zeit gemeint sind und daß man daher zu übersetzen hat: »Denn wenn sie ... erkennen würden, würden sie sich nicht an deine Untersuchung machen.«

Wir sind von der Periode ausgegangen, in der im Haupt- und Nebensatz ein Partizip mit *hwā* steht. Das Partizip mit *hwā* ist im Hauptsatz darüber hinaus auch in allen andern bisher angeführten Fällen geblieben. Syntaktisch ändert sich wenig, wenn bei diesem Ausdruck an die Stelle des Partizips ein Adjektiv oder ein Substantiv oder auch ein *īt* (*layt*) tritt (vgl. Noeldeke § 299).

Ein Adjektiv mit *hwā* erscheint nun im Hauptsatz der folgenden Periode aus *Hy. de fide* 9,14, wo Arianern gegenüber gesagt wird:

*ellū gēr mal(ʿ)akā (h)ū \* aw barnāšā mḥilā*  
*dlilā hwāt bʿāteh*<sup>69</sup>

d.h. »Wenn (Christus) ein Engel oder ein schwacher Mensch wäre, dann wäre seine Erforschung leicht«. Für den Irrealis der Gegenwart spricht, wie schon oben einmal, die Polemik gegen die Arianer. Das Adjektiv mit *hwā* steht hier im Hauptsatz und bildet somit eine gewisse Neuerung. Anders in dem Beispiel aus der vorangehenden Strophe, wo im Hauptsatz das Part. + *hwā* bleibt und das Adjektiv mit *hwā* im *ellū*-Satz erscheint. Hier, in *Hy. de fide* 9,13, heißt es von den Juden:

*šbar ʿammā ʿwīrā \* d-daggāl hū šrārān*  
*ellū daggāl hwā \* d-nezʿar metbʿē hwā*<sup>69</sup>

d.h. »Es glaubte das blinde Volk, unsre Wahrheit sei trügerisch. Wäre sie trügerisch gewesen, dann hätte sie klein werden müssen.« Sie ist aber (durch Konstantin) groß und mächtig geworden. Daher der Irrealis der Vergangenheit auf Grund dieser Lage!

In einem dritten Beispiel, in *Hy. c. haer.* 45,5, steht das Adjektiv mit *hwā* wieder im Hauptsatz, der diesmal vorangeht; im *ellū*-Satz erscheint ein Perfekt. Ephräm sagt hier polemisch gegen die Markioniten, mit denen er auch wie mit den Arianern unmittelbar zu tun hatte, nachdem er zuvor kurz die Wohltaten des Schöpfergottes erwähnt hat: *zʿōr hwā l-hōn ellū awdīw*<sup>70</sup> d. h. »Es wäre (zu) wenig für sie, wenn sie (dafür nur) danken würden.«

<sup>69</sup> L. c. S. 47

<sup>70</sup> CSCO vol. 169/syr 76, S. 179.

Hier folge auch noch ein Beispiel für *it* bzw. *layt*, die wie oben schon bemerkt wurde, auch an die Stelle des Partizips treten können. Das geschieht in dem kurzen Sätzchen aus dem Brief an Hypatios, Overb. 39,4f., im Haupt- und Nebensatz: *ellū layt hē(ʿ)rūtā, drāšā wa-pyāsā layt hwā* d. h. »Gäbe es die (Willens)freiheit nicht, dann gäbe es (darüber auch) kein Streiten und Begründen.« Man sieht: im Hauptsatz steht ein mit Part. + *hwā* gleichwertiges *layt hwā*; im Nebensatz genügt das bloße *layt*. Hier genügt ja auch sogar ein bloßer Nominalsatz, wie in *Hy. de fide* 32,7: *mettʿiq hwēt ellū thēt sākā a(n)t*<sup>71</sup> d.h. »Ich wäre traurig, wenn du (Christus) begrenzt wärest.«

Wir sind somit, streng genommen, mit diesen Beispielen von dem Typ des Partizips mit *hwā* im Hauptsatz nicht losgekommen. Fälle, die völlig davon abweichen, habe ich mir nur zwei notiert. In beiden steht statt des Part. + *hwā* im Hauptsatz ein bloßes Perfekt, mit dem Sinn eines Irrealis der Gegenwart, wie aus dem Inhalt hervorgeht.

Das erste Beispiel ist die kurze Periode aus *Hy. c. haer.* 26,9: *ellū mašyā, šuḥdan asgīn*<sup>72</sup> d.h. »Wenn es möglich wäre, würden wir viel Bestechungs(geld) geben« (um nicht sterben zu müssen). Und das zweite, mit dem ersten inhaltlich und formel nächst verwandt, *Hy. c. haer.* 46,5: *(naḫšā) ellū mašyā, b-kul qenyānēh zebnat ḥayyayk*<sup>73</sup> d.h. »Wenn die Seele könnte, würde sie mit all ihrem Besitz dein Leben erkaufen (o Körper).«

### 10) *ellū lā* und *ellū lā dē*

Die Beispiele mit *ellū lā* bieten nichts Besonderes. Sie hätten im vorangehenden Abschnitt mit behandelt werden können. Doch wurden sie abgetrennt, um hier als Einleitung zu der Sonderkonstruktion von *ellū lā dē* zu dienen.

So steht in *Hy. de fide* 61,14 nach *ellū lā* ein prädikatives Nomen mit *hwā* und im Hauptsatz das Partizip mit *hwā* in den Worten: *ellū lā hwā*<sup>74</sup> *šrārā hwā* \* *metkses w-pāʿēš hwā*<sup>75</sup> d.h. »Wenn (die Botschaft von der Gottheit Christi) nicht die Wahrheit gewesen wäre, dann wäre sie widerlegt worden und zugrunde gegangen.« Der Irrealis der Vergangenheit ist auch hier nicht aus der Form, sondern nur aus dem Zusammenhang zu begründen: an-

<sup>71</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 109 Noeldeke erklärt das in § 375 A dadurch, daß bei *ellū* eine sonstige Andeutung des Irrealis unterbleiben (kann).

<sup>72</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 107.

<sup>73</sup> L. c. S. 182.

<sup>74</sup> Dieses erste *hwā* ist offenbar das pleonastische zur Negation *lā* gehörige

<sup>75</sup> CSCO vol. 154/syr. 73, S. 191.

schließlich ist vom Sieg des Evangeliums in allen vier Himmelsrichtungen die Rede.

Die nächsten zwei Beispiele bringen je eine Ergänzung zu der Form des Neben- und Hauptsatzes. Denn im ersten, im Kommentar zu Gen. u. Ex. S. 44,9, besteht der *ellū lâ*-Satz nur aus einem Nomen<sup>76</sup>, während der Nachsatz das normale Partizip mit *hwâ* aufweist. Es ist an der Stelle von der Erde die Rede, die nach dem Sündenfall (*bâtar ḥîâhâ*) Dornen und Disteln hervorbringen soll (*taw'ê*): *hây (ar'â) d-ellū lâ ḥîâhâ, hâlên lâ maw'yâ hwât*<sup>77</sup> d.h. »jene Erde, die, wenn die Sünde nicht (geschehen wäre), diese Dinge nicht hätte wachsen lassen (oder auch: nicht wachsen lassen würde).«

In *CNIS* 52,25 steht im *ellū*-Satz das nicht seltene Perfekt, im Hauptsatz aber findet sich ein Partizip ohne das bisher damit immer verbundene *hwâ*. Hier spricht der Tod in einem Streitgespräch zu Satan: *ellū a(n)t lâ ahîtây(hî), šapîr 'âned*<sup>78</sup> d.h. »Wenn du ihn (den Menschen) nicht zur Sünde verführt hättest, würde er gut sterben.« Vielleicht liegt hier in dem Fehlen des *hwâ* ein Hinweis auf einen Irrealis der Gegenwart im Hauptsatz, im Gegensatz zum *ellū*-Satz, der wohl sicher vor allem die Verführung Adams im Auge hat.

Nun zu dem *ellū lâ dē*. Noeldeke bringt diese Konstruktion in Verbindung mit Fällen, die mit der oben aus dem Kommentar zu Gen. und Ex. zitierten Stelle<sup>79</sup> verwandt sind, bei denen aber an das bloße Nomen ein Relativsatz sich anschließt, wie in der *Peš* zu Marc. 13,20: *w-ellū lâ Mâryâ d-karri yawmâtâ* d.h. »und wenn nicht der Herr (wäre), der jene Tage abgekürzt hat« = wenn der Herr nicht abgekürzt hätte. Noeldeke formuliert dazu die Regel, daß bei *ellū lâ* mit einem Nomen die Bedeutung der Existenz nicht ausdrücklich bezeichnet zu werden braucht. Aus Ephräm kann ich dazu die folgenden zwei Stellen zitieren.

In *Sermo de fide* 3,325f. sagt Ephräm in einer Polemik gegen die Juden, die die Unreinheit Ägyptens der Reinheit der Kirche vorziehen: *'âtef hwâ leh tûb l-Mešrên \* ellū lâ yammâ da-klây(hî)*<sup>80</sup> d.h. »(Das israelitische Volk) wäre wieder nach Ägypten zurückgekehrt, wenn nicht das Meer (gewesen wäre), das es (daran) hinderte«. Oder kürzer mit Übergangung des relativischen *dē*: »wenn es das Meer nicht daran gehindert hätte.«

<sup>76</sup> Ein rudimentärer Satz ohne eignen Ausdruck der Existenz. Vgl. dazu, was Noeldeke im Folgenden zu *ellū lâ* + Nomen mit Relativsatz sagt. Doch scheint Noeldeke das auf letzteren Fall einzuschränken.

<sup>77</sup> CSCO vol. 152/syr. 71, S. 44,9.

<sup>78</sup> CSCO vol. 240/syr. 102, S. 75.

<sup>79</sup> Vgl. Anm. 76.

<sup>80</sup> CSCO vol. 212/syr. 88, S. 30.

Ähnlich *Hy. c. haer.* 37,1. Hier heißt es in einer Polemik gegen Mar-  
kioniten: *ellū lā Mār(i) da-braytan \* baṭṭil hwā āf Nukrāyā*<sup>81</sup> d. h.  
»Wenn nicht du, mein Herr, (wärest), der du uns geschaffen hast, dann  
wäre auch der Fremde zur Untätigkeit (verurteilt).« Oder auch hier kürzer:  
»wenn du, mein Herr, uns nicht erschaffen hättest.«

Von solchen Fällen ausgehend sagt nun Noeldeke in dem zitierten Para-  
graphen: »Syntaktisch steht dem eigentlich gleich die Konstruktion von *ellū  
lā dē = ellū lā*.« Mit anderen Worten: auch in *ellū lā dē* war zunächst zu  
ergänzen: »wenn es nicht wäre, daß« mit Übergang des attributiven Rela-  
tivsatzes in einen konjunkionalen<sup>82</sup>. Eine wohl zutreffende Erklärung des  
*ellū lā dē* im Sinn eines einfachen *ellū lā*.

Nun zu den Beispielen aus Ephräm. Die ersten zwei stammen aus dem  
Kommentar zu Gen. und Ex.<sup>83</sup> mit seiner lockeren und etwas sprunghaften  
Sprache. Hier ist in S. 41,15ff. von widersprüchlichen Einwänden gegen  
die Verführung der Stammeltern im Paradies die Rede. Zuerst: *ellū dēn  
etklī ḥewyā d-lā nē(˘)tē* d.h. »Wenn nun die Schlange gehindert worden  
wäre zu kommen«, dann würden die, welche jetzt tadeln, daß sie kam,  
tadeln (*meʿaddlin hwaw*), daß man sie gehindert hat, nämlich aus Neid,  
damit Adam nicht durch die (siegreich bestandene) Versuchung das ewige  
Leben erlange. *w-henōn d-āmṛin d-ellū lā d-etā ḥewyā lā ṭā ē hwā Ādām  
hāwēn hwaw āmrin: d-ellū etā ḥewyā, Ādām lā ṭā ē hwā* d.h. »Und jene, die  
sagen: wenn die Schlange nicht gekommen wäre, wäre Adam nicht verführt  
worden, die würden (wenn die Schlange nicht gekommen wäre) sagen:  
(auch) wenn die Schlange gekommen wäre, wäre Adam nicht verführt  
worden.« Die Tempora dieser Periode bieten nichts Neues. Uns interessiert  
hier, daß das *ellū lā d-etā* parallel zu *ellū etā* steht. Das Auftreten des *dē*  
hängt offenbar mit dem der Negation *lā* zusammen.

Ein weiteres Beispiel findet sich im gleichen Kommentar kurz vorher auf  
S. 33,2ff. Hier erscheint das bei den Vätern mehrfach behandelte Problem,  
ob die eben erst erschaffenen Stammeltern leiblich und seelisch Kinder oder  
Erwachsene waren. Der Kommentar entscheidet sich für letzteres und sagt  
dazu: *ellū gēr šabrē hwaw ... lā āmar hwā d-artelāyīn w-lā bāhtin w-lā āmar  
hwā Ādām w-a(n)tteh ellū lā da-laymē hwaw* d.h. »Denn wenn sie Kinder  
gewesen wären, dann würde (die Schrift) nicht sagen: sie (waren) nackt und  
schämten sich nicht (Gen. 2,25), und sie würde (auch) nicht sagen: Adam

<sup>81</sup> CSCO vol. 169/syr. 76, S. 147.

<sup>82</sup> Vgl. dazu Noeldeke, Grammatik, § 357: »Die Sprache setzt zum Teil ursprünglich  
konjunktionale Relativsätze attributiven gleich und verwandelt konjunktionale Sätze durch Vor-  
schiebung von Substantiven ... in attributive Epexegesen, oft ohne daß der Sinn im geringsten  
geändert würde.«

<sup>83</sup> Vgl. Anm. 77.

und sein Weib (ibidem), wenn sie nicht Erwachsene gewesen wären.« Auch hier steht das positive: *ellū gēr šabrē hwaw* ohne *dē* völlig parallel zu dem negativen: *ellū lā da-ʿlaymē hwaw* mit dem *dē* nach der Negation.

Das dritte Beispiel stammt auch aus einer Prosaschrift, aus dem schon öfters zitierten Brief an Hypatios, Overb. 37,16ff. Hier wendet Ephräm gegen die manichäische Lehre von stofflichen Teilchen des Guten und Bösen in uns ein: wenn dabei ein gutes Teilchen einem bösen gehorchen kann, dann muß es mit dem bösen verwandt sein und kann nicht mehr »gut« genannt werden. Darauf folgt der umgekehrte Fall: *âf lā gēr hī bīštâ mašyâ hwât d-teggdīw(hī) lwâtâh ellū lā da-mhaynâ hwât gbilteh la-ḥmirâh* d.h. »Denn auch das Böse könnte nicht (das Gute) an sich ziehen, wenn dessen Masse nicht mit dem Sauerteig (des Bösen) verwandt wäre.« Hier folgt auf das *ellū lā dē* ein prädikatives Adjektiv in Übereinstimmung mit dem vorangehenden Beispiel, wo an dieser Stelle ein prädikatives Nomen stand. Der Irrealis kommt über *ellū* hinaus auch noch durch das kopulative *hwât* (*hwaw*) zum Ausdruck. Dieses kann, wie schon hervorgehoben wurde, bei *ellū* auch fehlen und fehlt wirklich im letzten Beispiel, in *CNis* 15,1, in einem Hymnus. Die Konstruktion des *ellū lā dē* ist also nicht auf Prosaschriften beschränkt. Die Strophe beginnt mit dem Bild vom Kopf und den übrigen Gliedern: *ellū lā da-trīš rēšâ \* akbar raṭṭen(ū) hadâmē*<sup>84</sup> d. h. »Wenn der Kopf nicht gerade (nach vorne ausgerichtet) wäre, würden wohl die Glieder murren.« Hier verlangt das siebensilbige Metrum der Strophe das *dē*, das aber auch in den beiden vorangehenden Beispielen in der gleichen syntaktischen Lage ohne diesen Verszwang erschien.

So viel zu *ellū lā dē* bei Ephräm. Ein *ellū dē* habe ich mir aus seinen Werken nicht notiert.

Damit ist die Behandlung der konditionalen Periode bei Ephräm zu Ende geführt. Beispiele für das *en lā = ellâ* der Ausnahme und für das daraus sich entwickelnde *ellâ = aber* sowie für das konzessive *âf-en* würden über dieses Thema hinausführen.

<sup>84</sup> CSCO vol. 218/syr. 92, S. 40.

# Die Entdeckung von Überresten der altsyrischen Apostelgeschichte

von

ARTHUR VÖÖBUS

Das Gebiet der altsyrischen Überlieferung innerhalb der neutestamentlichen Textgeschichte ist ein Tummelfeld der Vermutungen und Spekulationen gewesen<sup>1</sup>. Es ist befremdend, wie das Interesse am Spekulieren Versuche, durch Quellenstudien in dem Labyrinth der Probleme etwas Greifbares aufzutreiben, völlig ersetzt hat. Diese Vorliebe scheint immer noch eine unwiderstehliche Anziehungskraft auszuüben<sup>2</sup>.

Meine Bemühungen sind in die entgegengesetzte Richtung gegangen. Ich habe mich in meinen Untersuchungen bemüht, sicheren Grund für die historische Forschung zu legen. Als Ergebnis sind nach und nach neue Quellen aufgetaucht, die uns in der Forschung weiterbringen können. Gegenüber den Spekulationen sind die Ergebnisse dieser Bemühungen von bleibendem Wert und für die wissenschaftliche Forschung allein von Bedeutung.

So kann es nicht anders sein, daß auch diese Studie in dieselbe Richtung geht. Sie beabsichtigt, das Unternehmen auf das Terrain der Überlieferung der altsyrischen Apostelgeschichte auszuweiten. Dabei kann die textliche Überlieferung der Pfingstgeschichte, Apg. II, 1-10, für die wir hier eine neue Quelle anführen, gute Dienste leisten.

Bedauerlicherweise lassen uns hier die ältesten erhaltenen syrischen Quellenschriften völlig im Stich. 'Aphrēms Text des Kommentars zur Apostelgeschichte ist uns lediglich in einer armenischen Übersetzung erhalten. Er besteht hauptsächlich aus einem Scholion, das nur einem auffallenden und eigenartigen Element<sup>3</sup> gewidmet ist, so daß er uns nicht

---

<sup>1</sup> F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe* II (Cambridge 1904) 161ff.

<sup>2</sup> M. Black, *The Syriac Versional Tradition · Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare* = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung V (Berlin-New York 1972) 128ff.

<sup>3</sup> »Die Stimme eines starken Sturmes entstand an dem Ort, an dem die Apostel Jesu versammelt waren, und ein angenehmer Wohlgeruch strömte bei dem Wehen des Sturmes aus und das ganze Haus wurde erfüllt.« *Meknowt' iwn gorcoç aṛak' eloç*, hrsg. von N. Akinean (Wien 1921) 45.







bar Kēphā. Īšō'dād von Merv liest ähnlich ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ<sup>17</sup>. ] ܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ  
 ʾIwannis lautet ähnlich wie die Pešītā, aber Mōšē bar Kēphā hat hier  
 eine Variante bewahrt: ܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Ähnlich auch eine andere Urkunde:  
 ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ<sup>18</sup>.

Vers 4: ܐܢܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Ebenso hat auch Dionysios bar Šalībī  
 kein ܐܢܬܐ<sup>19</sup>. ] + ܠܚܝܬܐ. Fehlt bei Mōšē bar Kēphā und Dionysios  
 bar Šalībī. ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ.

Vers 5: ܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. So auch Mōšē bar Kēphā und Dionysios bar Šalībī.  
 ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Dieselbe umgestaltete Form erscheint bei  
 Dionysios bar Šalībī. Der Text bei Mōšē bar Kēphā zeigt einen Versuch,  
 den Text anzupassen, und läßt ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ aus.

Vers 6: ] + ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Ein harmonistisches Element aus dem  
 Verse 11, bekannt als *loquentes magnalia dei* durch ein altlateinisches  
 Lektionarium und den Liber Comicus.

Vers 7: ܐܢܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Erscheint nicht bei Mōšē bar Kēphā.

Vers 8: ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Ebenso bei Mōšē bar Kēphā.  
 ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Ebenso bei Mōšē bar Kēphā.

Vers 9: ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Die Lesart ist verschwunden  
 bei Mōšē bar Kēphā.

Vers 10: ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Verschwunden bei Mōšē bar Kēphā.  
 ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. om. Der Text bei Mōšē bar Kēphā geht Hand in Hand  
 mit dieser Wiedergabe. ܠܚܝܬܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܬܐ. Ähnlich auch Mōšē bar Kēphā mit  
 ܠܚܝܬܐ.

Der Ertrag der Unternehmung ist reich und übertrifft alle Erwartungen.  
 Zunächst ist das Auftauchen einer unbekannten Textgestalt sehr willkommen.  
 Zum ersten Mal steht ein fortlaufender Text für die ganze Episode  
 vor unseren Augen. Weiterhin ist das Profil textgeschichtlich scharf, weil  
 hier größere oder kleinere Abweichungen für jeden Vers auftreten. Endlich  
 ist die Physiognomie des Textes sehr lehrreich: vor uns steht eine Text-  
 gestalt, die durch selbständige Formulierungen, besondere Abweichungen,  
 altertümlich anmutende Wendungen und harmonistische Züge charakteristisch  
 ist. Dies sind aber Züge, die der altsyrischen Überlieferungen in der Text-  
 geschichte eigen sind.

<sup>17</sup> *The Commentaries of Ishō'dad of Merv*, ed. by M. D. Gibson (Cambridge 1911-16) 10.

<sup>18</sup> Hs. Vat. syr. 368, Fol. 244.

<sup>19</sup> *Actus* 41. Die längere Lesung erscheint aber in Hs. Mardin Orth. 107, Fol. 5b-9a.  
 Die Zitate hier weisen verschiedene Abweichungen auf.

# Die harklensische Übersetzung des Neuen Testaments : Neue Handschriftenfunde

VON

PAUL HARB

Die Bedeutung der syrischen Handschriften für die Gestaltung des Urtextes des Neuen Testaments ist allgemein anerkannt. Die harklensische Übersetzung nimmt hier eine besondere Stellung ein.

Obwohl die Bibelwissenschaftler ihre Aufmerksamkeit der syrischen Überlieferung relativ spät gewidmet haben, machten sie — besonders im Laufe der letzten 30 Jahre — wertvolle Funde der Wissenschaft zugänglich. Doch ist das Forschungsgebiet lange noch nicht erschöpft. Der Nahe Osten bleibt bis heute ein fruchtbares Feld für den, der die Strapazen der Suche auf sich nehmen will. Neue Forschungsreisen bringen immer noch Überraschungen. Alte Übersetzungen, wertvolle Kommentare, Lektionare und Kirchenväterzitate sollten bei der Textforschung herangezogen werden.

Seit der Gründung des Instituts für Neutestamentliche Textforschung an der Universität Münster gilt der harklensischen Übersetzung besondere Aufmerksamkeit. 1970 unternahmen zwei Mitarbeiter des Instituts, G. Krodol und K. Junak, eine Forschungsreise in die Türkei, »um die seit langem gewünschte Klarheit in Bezug auf die griechischen Handschriftenbestände in der Türkei zu schaffen«<sup>1</sup>. Diese Reise »hat das Kapitel griechische neutestamentliche Handschriften in der Türkei (wenigstens im wesentlichen) abgeschlossen, aber gleichzeitig ein neues, und wie es scheint, verheißungsvolles, eröffnet«<sup>2</sup>.

Tatsächlich hatten Krodol und Junak auf ihrer Reise zwei syrische neutestamentliche Pergamenthandschriften fotografiert. Beide beinhalten den Text der harklensischen Übersetzung: Eine davon, eine komplette Handschrift des Neuen Testaments wurde im 13. Jahrhundert geschrieben, erwies sich aber »in ihrem ersten Teil als Abschrift aus einer nach dem Kolophon

---

<sup>1</sup> Bericht der Stiftung zur Förderung der Neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1970 und 1971, S. 8.

<sup>2</sup> Ebenda S. 8.


Auf Wunsch des Institutsleiters Professor Kurt Aland habe ich versucht, die Handschriftenbestände des harklensischen Textes im Nahen Osten aufzuspüren. Zu meiner Überraschung und trotz vieler Schwierigkeiten führten meine Bemühungen zu einem reichen Ergebnis. 17 Handschriften wurden allein im Tur Abdin ermittelt, weitere 15 in den umliegenden arabischen Ländern, hauptsächlich im Iraq und in Syrien. Ich möchte im folgenden einige dieser wertvollen Handschriften mit der Übersetzung des Thomas von Harkel aus dem Jahre 616 A.D. kurz beschreiben.

### 1. Das Lektionar von Deir ez-Zāfaran

## 2. Die Lektionare vom Kloster Mar Gabriel-Qartamin.

Im Kloster Mar Gabriel-Qartamin, 25 Kilometer von Midyat entfernt, fand ich zwei Handschriften, die zum Teil die harklensische Übersetzung enthalten. Der eine Codex liegt auch heute noch, für den liturgischen Gebrauch bestimmt, vor dem Altar in einer der beiden Kirchen des Klosters. Ich bezeichne ihn als Lektionar Qartamin I. Er ist auf Papier geschrieben

<sup>4</sup> Ebenda S. 8-9.

<sup>5</sup> Der Kolophon liest :  »Beendet worden ist mit Hilfe unseres Herrn die Abschrift der Einteilung der Lesungen (= des Lektionars) des heiligen Evangeliums für die Sonntage und Feste des ganzen Jahreslaufes im Jahre 1728 A.D. und 2039 Graec. im Kloster des Mar Hannanya und des Mar Awgen«.



»Das ist das Buch der vier heiligen Evangelisten, das zuerst in der Stadt Mabbug mit viel Sorge und großer Aufmerksamkeit im Jahre achthundertneunzehn Alexanders des Mazedoniers in den Tagen des ehrwürdigen Philoxenos, des Bekenners und Bischofs derselben Stadt, aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden ist. Ich, der arme Thomas, habe es später mit viel Fleiß mit zwei ausgezeichneten und exakten im Henaton der großen Stadt Alexandria (aufbewahrten) griechischen Exemplaren verglichen. Es war im heiligen Kloster der Antonianer, wo ich es für mich zum Nutzen meiner elenden Seele und auch für diejenigen, die die Genauigkeit der Heiligen Schrift wissen und bewahren wollen, geschrieben habe. Es wurde verglichen und geschrieben an dem genannten Ort im Jahre 947(!) Alexanders, 4. Indiktion. Wieviel Mühe ich damit und mit ähnlichen Werken von sehr sorgfältiger Arbeit gehabt habe, das weiß nur Gott ...«<sup>9</sup>.

Von diesem Codex konnte ich leider nur etwa 30 Dias machen, die ich dem Institut für Neutestamentliche Textforschung in Münster zur Verfügung gestellt habe.

In der Kirche der heiligen Vierzig Märtyrer in Mardin befinden sich zwei gemischte Lektionare. Das Lektionar II trägt am Ende leider kein Datum. Eine andere Hand aber schrieb später am Anfang der Handschrift — Folio 4 unten rechts — : »Jahr 1897 griechischer Zeitrechnung« (1585 A.D.).<sup>10</sup>

[illegible]

Zur Überlieferung, Übersetzung und Erklärung dieses Kolophons, der sich in den meisten Handschriften der harklensischen Version am Ende der Evangelien findet, vergl. G. Zuntz, Die Subscriptionen der Syra Harclensis, in ZDMG 101 (1951) 174-196. — Die Angabe 947 Graec. scheint ein Schreibfehler zu sein, da die anderen Handschriften 927 lesen.

10 2 1/2 m. value.









## 2. Das Lektionar von Mar Tawadorus in Sadad

»Der Abschluß dieses (Werkes) wurde am Freitag, dem 14. des Monats Juli 1870 griechischer Zeitrechnung erzielt ...«<sup>20</sup>.

Mehrere Probefotos wurden davon gemacht. Ich habe auch sie dem Textforschungsinstitut in Münster gegeben.

### 3. Das Lektionar von Mar Sarkis Sadad

Ein zweites Lektionar, das zur Übersetzung der Harelsensis gehört, ist in der Kirche Mar Sarkis im selben Dorf zu finden. Er ist auch ohne Seitenzählung auf Papier geschrieben. Der Codex wurde von Athanasios — bekannt unter dem Namen Abraham Jaghmur ibn Issa oder auch Halawa

<sup>18</sup> Auf der letzten Seite schreibt der Bischof : «*Երկուստեայն իմ Եփեսոսի առաքել Կարակոչ, իմ համար և անհատական հասցի ունիւն ընդ քրիստոնէական եղբայրացի մեր Գրգոր Բարձրապետի կողմէ տալով ազատութիւն ստանալու համար վճարեցիս . Եփեսոսի հինգ բարձր»*

«Geschrieben wurde dieses Buch der Erklärung der vier Evangelien, das voll ist von geistlichem und religiösem Nutzen, speziell für den ehrwürdigen Mar Melitos Barnaba, Metropolitin von Homs und Hama und ihren Dependenzen, und gemäß seiner Bitte. Und er gab als Preis für die Abschrift sechshundert türkische Pfund».

<sup>19</sup> Auf Seite 524) lautet der Kolophon.

[illegible]

ibn Muhanna ibn Issa ibn Nasser — aus der Stadt Nabak 1874 griechischer Zeitrechnung (1563 A.D.) abgeschrieben. Der arabische Kolophon heißt:

»Beendet am gesegneten Freitag, den 24. heißen Juli 1874 griechischer Zeitrechnung von Alexander im Kloster des heiligen Mar Musa al-Ḥabaši durch die Hand des mit vielen Sünden belasteten und armseligen Ibrahim, auf Bestellung eines Bischofs aus dem Dorf Nabak«<sup>21</sup>.

Auch mehrere Fotos von dieser Handschrift wurden dem Institut in Münster geschickt.

#### 4. *Das Lektionar von Mar Michael in Ṣadad.*

Ein jüngeres Lektionar als die schon erwähnten ist in der Kirche Mar Michael in Ṣadad zu finden. Der Codex wurde auf Papier ohne Zeilenzählung von Joseph ibn Barsaum ibn Dabak ibn Hreim im Jahre 2026 griechischer Zeitrechnung (1715 A.D.) abgeschrieben. Der Kolophon ist teils auf Syrisch, teils auf Karšuni verfaßt. Auch davon wurden Probeaufnahmen gemacht, die in Münster liegen.

#### 5. *Das Lektionar von al-Ḥarf*

Im Besitz des Dorfpriesters von al-Ḥarf, Khuri Elias Ged'aun, habe ich ein Evangeliar in der harklensischen Übersetzung gefunden. Er ist in Großformat und kunstvollem Serto von Diakon Georgis Sa'ud und Priester Joseph Nasrallah 1875 A.D. angefertigt worden<sup>22</sup>.

### III. DIE ÜBERSETZUNGEN DER HARCLENSIS IM IRAQ

#### 1. *Das Evangeliar von Kloster Mar Mattai*

Die Suche nach der Überlieferung des harklensischen Textes im Iraq zeigt sich auch als vielversprechend. Das Kloster Mar Mattai in Ġabal Maqlub in der Nähe von Mossul stellte bis Ende des 19. Jahrhunderts ein geistiges

<sup>21</sup> Der Text lautet: وكان الفراغ منه نهار الجمعة المبارك رابع وعشرين شهر تموز القبط سنة الف وثمانئة: Es schrieb dieses Buch der Diakon Girgis Sa'ud und es unterstützte ihn der Priester Josef Nasrallah. Und es war das im Jahre 1875. Hier eine Textprobe (Mt. 16, 13):

<sup>22</sup> Der Kolophon lautet: كتب هذا الكتاب الشماس حيرجس سعود وساعده القس يوسف نصرالله. وكان: Es schrieb dieses Buch der Diakon Girgis Sa'ud und es unterstützte ihn der Priester Josef Nasrallah. Und es war das im Jahre 1875.

Hier eine Textprobe (Mt. 16, 13):

Zentrum innerhalb der syrisch-orthodoxen Kirche dar. Im 7. Jahrhundert gegründet, hat es jahrhundertlang ein lebendiges Mönchtum beherbergt. Nach der Zerstörung von Tagrit Ende des 10. Jahrhunderts wurde Mar Mattai als Sitz des Maphrians ausgewählt. Das hat das kulturelle Leben des Klosters gefördert. Nicht nur der berühmte Bar Hebraeus fand hier ein gutes Arbeitsklima, sondern auch andere Schriftsteller lebten hier. Die Bibliothek des Klosters war gut ausgestattet. Zwei Briefe des nestorianischen Katholikos Timotheus (+823) besagen, daß hier jeder Forscher freundlich aufgenommen wurde. Der nestorianische Katholikos zögerte nicht, dort Handschriften zu bestellen, um sie bei sich abschreiben zu lassen. Einer seiner beiden Briefe zeigt uns, wie das geschah. Er schreibt:

»Man hat uns ein Exemplar des hexaplarischen (Textes) zugeschickt. Es ist auf Papier geschrieben und hat das Nisibenische Format. Wir haben sechs Kopisten und zwei Leser engagiert, die den Text den Kopisten vorlesen. Wir haben das gesamte Alte Testament abschreiben lassen, ein Exemplar für uns, eins für Gabriel und ein drittes für Beth Lapat (Schule in Gundišapur)«.

Es ist wahr, daß das heutige Kloster, wie Jules Leroy in seinem Buch »Mönche und Klöster des Nahen Ostens« schreibt, »nicht mehr als den Schatten seiner Vergangenheit darstellt«<sup>23</sup>; aber die Behauptung des französischen Forschers, daß keine der noch im Kloster befindlichen Handschriften einen Wert habe<sup>24</sup>, trifft nicht zu. Mindestens eine dieser Handschriften, ein Evangeliar, das uns der amtierende Abt des Klosters Isaak Saka zeigte, muß die Aufmerksamkeit jedes Textforschers wecken. Die Qualität seines Textes könnte für die Gestaltung des Urtextes der Harclensis von entscheidender Bedeutung sein. Das kann aus dem Inhalt des Kolophons leicht geschlossen werden. Wir lesen:

»Mit göttlicher Hilfe wurde dieses heilige und lebendigmachende Buch des ehrwürdigen Evangeliums beendet, eine sehr genaue harklensische Ausgabe. Sie enthält (den Text) der vier heiligen Evangelisten«.

»Beendet wurde die Abschrift des heiligen Evangeliums im Jahre 1533 griechischer Zeitrechnung (1221 A.D.) im Monat September im Kloster der Gottesmutter Maria — bekannt als »Einsiedelei« oder »Haus der Fremden« im Gebirge von Edessa — durch die Hände eines beklagenswerten und mehr als alle gemeinen Menschen, dessen Namen nicht wert ist geschrieben zu werden ... Ich habe aber dieses Evangelium abgeschrieben aus genauen und alten Exemplaren. Und ich habe es auch verglichen mit großer Mühe, besonders aber hinsichtlich

<sup>23</sup> Siehe S. 232

<sup>24</sup> Ebenda.





### 3. *Der Evangelienkommentar des Bar Šalibī im syrisch-orthodoxen Erzbistum Mosul*

Erfolgreicher war mein Besuch im syrisch-orthodoxen Erzbistum Mosul. In der dortigen Bibliothek zog ein alt aussehender Codex meine Aufmerksamkeit auf sich. Er hat die Maße  $32 \times 21,5$  cm, ist aus Papier, trägt die Signatur 95/1 und ist mit Seitenangaben versehen. Darin entdeckte ich den Evangelienkommentar des Bar Salibi.

Auf Folio ٣٢٤ (324) notiert der Schreiber:

»Bis dahin reicht das Wort über alle Kommentare der heiligen Lehrer, die wir nach und nach kurz niedergeschrieben haben. Wir haben auch oben in diesem Evangelium Marginalnotizen aus dem Kommentar des Dionysios Bar Šalibi geschrieben ...«<sup>29</sup>.

Auf Folio  (305<sup>r</sup>) ist der charakteristische Kolophon der Harclensis zu lesen<sup>30</sup>. Anschließend an den Text der Evangelien und ihren Kommentar enthält der Codex — ab Folio  (321) — die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe.

Was ich in der Kürze der Zeit ermitteln konnte, ist wohl nur ein kleiner Teil des Handschriftenbestandes. Man sollte die Suche auch auf Damaskus, Jerusalem, Bagdad, auf die syrisch-orthodoxen Dörfer im nördlichen Iraq, wohl auch auf Indien ausdehnen. Ich bin davon überzeugt, daß solche Reisen sich lohnen würden.

[illegible]

<sup>30</sup> ... କମ କାହା ନିଜର Siehe oben Anmerkung 9!

# An Anonymous *Madrasha* on Faith

by

SEBASTIAN P. BROCK

The *madrasha* published below is taken from British Library Add. 17181, ff. 29b-31a, a sixth-century manuscript containing a large number of anonymous works not preserved elsewhere<sup>1</sup>. The piece is of some interest, both in its own right, and as a rare example of a *madrasha* not by Ephrem which is preserved in an early manuscript but was not (with the exception of a single stanza<sup>2</sup>) taken up by the compilers of the later liturgical collections of *madrashé*.

References to schism in stanzas 18-19, and above all the lines 'He is one... not to be divided into two' (stanza 6) and 'You (Christ) are inseparate and indivisible: if anyone separates you out, may he be separated from you' (stanza 7), strongly suggest that the *madrasha* was written in the aftermath of Chalcedon. The author, whom we may place in the late fifth or early sixth century, expresses the basic abhorrence felt in Syrian Orthodox tradition for any idea of 'dividing up' the one and only-begotten Christ into two natures; the language he employs, however, avoids the strict terminology of Greek theological tradition, and adheres instead to the fluid symbolic language of his great predecessor in the Syriac poetic tradition, Ephrem. The compassion and sorrow, rather than anger, that he feels over the schisms at which he hints is likewise true to the spirit of Ephrem, who, for all his horror at Bardaisan's teaching, could still write:

The Maccabees found some fellow Jews, as they lay slain, clasping pagan idols to their breasts (2 Macc. 12:40-43); for these they offered prayer and sacrifice. So do you, children of the Good One, pray for Bardaisan, who lapsed into paganism, having our Lord on his lips, but Legion in his heart. (*H. Haer.* LV. 11)

How much our anonymous author owes to Ephrem in his choice of individual motifs and phraseology will become apparent from the notes

---

<sup>1</sup> The majority of which not been published; among those that have been are the three homilies on Epiphany, recently edited by A. Desreumaux in *PO* 38.4; on p. 649 n. 1 he gives a list of the other texts in the manuscript which have so far been printed (to this list should now be added C.J.A. Lash, "An address of thanks", *Mélanges F. Graffin* = *Parole de l'Orient* 6/7 (1975/76), pp. 229-35).

<sup>2</sup> Stanza 12; see commentary.

following the text and translation, where the main parallels I have noticed are given.

The *qala* is given as *Pardaisa*, in other words the stanza pattern of 55.55.55.7.55.55 syllables<sup>3</sup>. As a matter of fact in a number of stanzas we find irregularities; Ephrem himself had occasionally substituted six syllables for five, but our author allows himself this freedom in a great many places (examples in stanzas 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 25). In the fourth line, where in Ephrem's *madrashe* using this stanza pattern<sup>4</sup>, there is always a caesura after the fifth syllable (i.e. 5+2), we find that in three stanzas this caesura is totally disregarded (10, 18, 19; cp also 4, 5 and 14); in stanzas 8 and 20 we have eight rather than seven syllables for this line. More anomalous are the stanzas with additional half lines (italicised):

stanza 4 : 55.55.65.77.55.55

stanza 5 : 55.55.55.57.55.65

stanza 10 : 55.65.55.57.55.55

stanza 14 : 55.55.55.57.55.55

stanza 17 : 55.55.55.75.55.55

stanza 18 : 55.55.55.57. 5.55

stanza 19 : 55.55.56.57.55.55

stanzas 22-24 : 55.55.55.75.55.55

In no case does the sense allow us to excise the intrusive half line as a gloss.

BL. Add. 17181, f. 29<sup>b</sup>

ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ  
ܡܕܪܫܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

<sup>3</sup> For a classification of Ephrem's *qala*, or stanza patterns, and their titles see my "Materials for the study of the writings of St Ephrem", forthcoming in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*.

<sup>4</sup> See Beck's note in CSCO Scr.Syri 78, p. vi.

- 2 לחבולתא שח  
 ושלם וכלא  
 אהמם חלפת למ  
 עבדא חבבא א אהמם  
 ומה לא אהמם אהמם,  
 מה חלפת למאמם.
- 3 ומה אהמם אהמם,  
 אהמם למ, חבב  
 אהמם חבב למ  
 מה חבב אהמם אהמם אהמם.  
 ומה ומה חבב אהמם  
 חבב מה ומה אהמם.
- 4 למ מה חבב אהמם  
 אהמם חבב אהמם  
 למא חבב למא  
 אהמם אהמם אהמם.  
 אהמם חבב אהמם  
 אהמם חבב אהמם.
- 5 ומה חבב אהמם  
 חבב אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם.
- 6 למא חבב אהמם  
 אהמם חבב אהמם  
 אהמם אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם  
 אהמם אהמם אהמם.





בכח נח ונח. נח.  
 נח ונח נח נח.  
 נח נח נח.

נח נח נח  
 נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.  
 נח נח נח נח.

וּשְׁמֵהּ חַיִּים  
 יִהְיֶה לָּהּ חַיִּים  
 חַיִּים וְחַיִּים  
 וְחַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

17 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

18 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

19 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

20 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

21 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים  
 חַיִּים חַיִּים

לחַתֵּם בְּחַיֵּי וְהוּא  
 שֶׁנֶּחֱמָהוּ.  
 וְהוּא לְחַתֵּם.  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם  
 וְהוּא לְחַתֵּם

### Translation

1. The barren (Elisabeth's) child gave testimony in the womb<sup>5</sup> that it was the Lord God whom the virgin bore; it was for this reason he leapt in his mother's womb,

<sup>5</sup> Luke 1:41.

to rebuke those who erroneously say  
that the Power of the Most High<sup>6</sup> did not reside in the womb.  
John's leaping proclaimed that He was his Lord.

2. The angel who descended announced to the Virgin  
that 'the Power of the Most High will reside in your womb'<sup>7</sup>;  
prepare and make ready for him a temple of your virginity'.  
The humble woman listened and acknowledged  
saying, 'I am a maidservant'<sup>8</sup>, the creation of his hands;  
see, I have made ready my person,  
let him be pleased to overshadow me.
3. 'Whose maidservant am I, if not of the God of all?  
Let it be unto me in accordance with what your word has announced.  
Would that I might become a mother for my Lord'<sup>9</sup>.  
See how the Virgin testified and acknowledged  
that He who bent down to her and resided in her womb  
is the Lord of all that has come into being, who came to renew all  
things.
4. It was no (ordinary) man that the Virgin bore,  
for if a Virgin conceives it is an event full of wonder.  
Who the child is becomes apparent through her who gave him birth.  
Let us keep silence, my brothers, and let events  
preach rather than words;  
for if a virgin has given birth, it is to the Lord of all she has given birth  
who in His grace has overshadowed and resided in her womb.
5. Let those who have gone astray show that this has happened before,  
that some virgin has previously conceived without a man,  
and a womb without intercourse has produced the image of man,  
and without the seals of virginity being undone a child resembling us  
has appeared.  
All this proclaims without doubt that he is God :  
blessed is He who by his very birth indicated he was the Son of the  
Living One!
6. His birth from the Father was entirely full of marvel,  
His birth from Mary is wholly full of wonder :

---

<sup>6</sup> Luke 1:35.

<sup>7</sup> Cp Luke 1:35.

<sup>8</sup> Cp Luke 1:38.

<sup>9</sup> Cp Luke 1:43.

the Father begot him without a mother, outside time,  
(Mary) became his mother without a father.

Blessed is He who by these two (wonders) has taught me that He is God,  
and that He is One, with these two births, not to be divided into two.

7. You came from the Father, you came from the mother,  
you exist before time, you are subject to time,  
you are from eternity, you are also a child whose days (can be numbered),  
you are inseparate and indivisible.  
If anyone separates you out, may he be separated from you;  
for this is right, to acknowledge you as one, the only-begotten.
8. He is one with the Father, one with Mary,  
one in essence, one in the womb,  
one on the right hand, one amongst mortals;  
he is one, the only-begotten, in all things,  
in his death, in his life, in his passion, and in his glory.  
Blessed is he whose cross crucified our captor.
9. I beheld you in the womb, and believed that you are God,  
I beheld you on (her) knees, and held firmly that you are the bearer of all,  
I beheld you amongst mortals, and acknowledged you to be Son of the  
Living One,  
I beheld you sucking and I believed  
that you are the source of life, who gives suck to creation :  
from the breasts of your grace do all things that have come into  
existence suck.
10. Your hunger, O Provisioner of all, fills us all,  
your thirst, O Fount of life, makes us drunk with good things,  
your toil and your need has given rest to our weariness :  
by all the deprivations which you, Lord, endured in your grace,  
it is us, so deficient, whom you have enriched with your benefits;  
the living worship you because your death has delivered them.
11. The Lord descended and lay down amongst those who sleep in Sheol,  
the Wakeful One threw himself down upon the bed of the departed;  
In the nethermost region have I beheld the Most High.  
Who will not be amazed and magnify you,  
the Great One who made himself small to make great our smallness.  
Blessed is He whose self-abasement made those below great!
12. Everything about you is a fountain of benefits :  
your death is full of life, your passion full of glory,

the insults and scorn you underwent gave honour and raised us up.  
 Who asked you, Lord, to lower yourself  
 and suffer all this? It was your love which requested you  
 to heal our sickness with the potency of our medicines!

13. It is but a small thing for your grace to have performed this for us,  
 and although it is incomparable, it is still tiny (in proportion) to your love :  
 if it had been possible for you to endure some further insult,  
 you would have borne that too in your love.  
 Blessed are you who are over all things, Lord of all that exists;  
 grant that we may perceive, Lord, the true extent of your gift.
14. Your love summoned you and brought you down to shame and humiliation,  
 your grace drew you to disgrace and contempt,  
 your compassion asked you to become a companion to mortals;  
 grant to us, Lord, a gift that is worthy to offer you,  
 for without your gift, our gift is diminutive.  
 May your compassion be the salt to flavour our offering<sup>10</sup>!
15. It was befitting, O Lord of all, that you should perform all,  
 that you, the Creator of all, should suffer all,  
 that you, Lord, the free-born, should free us from slavery<sup>11</sup>.  
 All this befits you, at all times,  
 for if you established us, it is you who should renew us.  
 Blessed is He who began among us, was revealed, and ended among us!
16. Foolish men, led astray, have abused your salvation;  
 those who were delivered by your grace have made little of that grace of yours,  
 they have exchanged your advent for something else that does not exist.  
 Grant, O Pitier of all, that they may become aware  
 that they are abusing your salvation and so destroy their own lives.  
 Turn, O Lord, and regain those who have destroyed themselves!
17. Your benefits shine out more than the sun,  
 your truth, spread over all, is greater than light,  
 the radiance of your teaching has been revealed in our land.  
 Your brightness which beholds everyone is turned so that we may behold you, Lord;

<sup>10</sup> Cp Lev. 2:13.

<sup>11</sup> Cp Rom. 8:21.

grant us to behold your Luminary in your light, O Lord,  
for error is devising how to cover it over with her darkness.

18. I am grieved and saddened that people are lost from you,  
people whom your compassion has made brothers and fellow members :  
a single mother gave birth to the two together,  
and from the chaste womb which you, Lord, sanctified at your baptism,  
we have both proceeded forth into life.  
Grant that we may all together enjoy your kingdom !
19. Who will not feel suffering when he sees his fellow members  
cut apart without mercy by the sword of the captor :  
he lops off and throws away your field's produce without its having  
ripened ;  
he has entered and cast thorns and tares into the field of your working<sup>12</sup>.  
Let them not be pulled up, Lord, but turned into wheat,  
for this is what you wish — to save rather than to destroy<sup>13</sup>.
20. Your voice, O Holy One, has proclaimed and taught us  
that you did not come into the world to condemn<sup>14</sup>,  
but for deliverance, salvation and forgiveness.  
Complete and bring to perfection your word to us,  
so than men, saved by your advent, may not be judged by you,  
may they (rather) perceive your coming and be saved by your becoming  
subject to death.
21. I am aware and know that your mercy does not find fault  
with the person who invokes you and supplicates on behalf of evil men,  
for this is your will, to save each person<sup>15</sup>.  
In the present case prayer and supplication  
are all the more advantageous, for it is not through action  
but through erroneous ideas that these souls are perishing.
22. It is the wicked you wanted to save rather than the good<sup>16</sup>,  
for the good man lives and is saved by his good deeds ;  
so, rather than the upright, help the wicked,  
for the upright will be saved by his uprightness and is held worthy of  
your good things,

---

<sup>12</sup> Cp Matt. 13:24-30.

<sup>13</sup> Cp I Tim. 2:4.

<sup>14</sup> John 3:17.

<sup>15</sup> Cp I Tim. 2:4.

<sup>16</sup> Cp Matt. 9:3 (and parallels); I Tim. 1:15.



but you alone are the sinner's hope.

Let not the person who calls upon you, Lord, be ashamed!

23. I have acknowledged your advent, I have worshipped your salvation,  
I have affirmed that you are the Son of the Living One, I have believed  
that you are the Son of the Good One;  
I know that you are gentle, I have perceived that you are compassionate,  
and from all this (I know) that you bear the insult of those gone astray.  
I have tasted your grace, through which you bent down to us.  
May your compassion remain unchanged towards your servants!
24. The action of your justice is just towards the just,  
let the action of your grace be seen towards the evil :  
the evil and those who deny you (can) be made witnesses and heralds  
by your grace  
— people who were rejected and cast from your door.  
Do you all the more multiply your compassion for them  
so that, through them, the world may taste of your grace.
25. I have acknowledged your grace, I have proclaimed that you are the  
Son of the Good One;  
I have known your will and announced that you are gentle,  
for that is what you prefer; I have indicated that you are compassionate.  
As I have believed in you, Lord,  
so may you prove to be to my guilty self :  
I have affirmed that you are good, be good to me and save me by your  
grace.

### *Commentary*<sup>17</sup>

#### *Stanza 1*

This stanza, based on Luke 1:35,41, represents a polemic against the Nestorian position, for which see (for example) L. Abramowski and A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological texts*, Cambridge, 1972, II, pp. 55,113.

*lept*: John's 'leaping' in his mother's womb (Luke 1:41) was taken by Syrian Orthodox writers as his baptism and receiving of the Spirit<sup>18</sup>.

*rebuke*... (d-nakkes l-ṭa'ayya): similar phraseology in Ephrem *H. Haer.* IV.2.1 and *H. Nis.* XLV.1.4.

<sup>17</sup> References to Ephrem are to Beck's editions in the *CSCO* unless otherwise stated.

<sup>18</sup> See my "Baptismal themes in the writings of Jacob of Serugh", *Orientalia Christiana Analecta* 205, (1978), pp. 343-4 with note 115.

*Power of the Most High*: Syrian Orthodox tradition regularly distinguishes the 'Power of the Most High' from 'the Holy Spirit' in Luke 1:35, identifying the former with the Logos<sup>19</sup> (so already Ephrem, *Memra on the Prologue of John*, Lamy II, col. 515, and *Sermo de Domino nostro* 2).

*reside* (šra): a standard verb for the Incarnation in early Syriac writers<sup>20</sup>.

### Stanza 2

*angel* (ʿira): Cramer<sup>21</sup> points out that Ephrem never calls Gabriel ʿira, and that this usage is characteristic of subsequent writers.

*a temple* (naos) *of your virginity*: cp Ephrem *H. Nat.* III.20.4-5, 'blessed is He who dwelt in the womb, building a sanctuary for himself to live in, a temple (naos) to be in'.

*the humble woman* (makkikta): based on Luke 1:47,52, but the epithet appears not to be used by Ephrem.

### Stanza 3

*God of all* (alah kulla): I have not noticed this title in Ephrem; among later writers see, for example, Narsai (ed. Mingana) II, p. 150,3,13; anon. *madrasha* in Add. 17141, f. 9<sup>a</sup>.

*who bent down* (etrken): similarly in stanzas 12 and 23. The verb is used of the incarnation several times by Ephrem, e.g. *H.Fid.* XLI.6.4; XLIV.8.1; *H.Haer.* XXXVIII. 14.8; *H.Parad.* IV.4.5 etc.<sup>22</sup>.

*to renew all things*: similarly in stanza 15. Compare Ephrem *H.Azym* XVII.6.1, where Christ is *mḥaddet kull*.

### Stanza 4

*silence* (nešle): the idea is characteristic of Ephrem (e.g. *H.Fid.* XV.2), who, however, prefers the verb *štq*. The stress on 'wonder' (cp stanza 6) is also a familiar feature of Ephrem's hymns.

### Stanza 5

*those ... astray* (bnay ʿuʿyay): the term is frequent in Ephrem, e.g. *H. Fid.* XXXIX.2.2; XLIV.11.6; LVI.7.4; *H. Haer.* III.8.1; XIV.7.1; *H.Nis.* XXX.16.3; XLV.7.1; *H.Jul.* I.5.6 etc.

*the image of man* (šlem naša): so Ephrem, *H. Haer.* V.5.5; XLIX.4.4; *H.Nis.* XLVI.8.6.

<sup>19</sup> Cp my *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (henceforth cited as *Baptismal Tradition*), Syrian Churches Series IX, 1979, pp. 4-5

<sup>20</sup> For its use in sacramental contexts see my "The epiklesis in the Antiochene Baptismal ordines", *OrChrAn* 197 (1974), pp. 200-201.

<sup>21</sup> W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer*, *OrChrAn* 173 (1965), p. 73

<sup>22</sup> The *af'el*, which Ephrem uses at *H.Nat.* XVIII.9.3 and elsewhere, will be based on Old Testament passages such as Ps 144.4.

*seals of virginity* (ṭab'e...): Ephrem's genuine hymns employ *btule*, not *ṭab'e*; for the latter cp *H.Maria* XI.6; XVIII.20.

*Son of the Living One* (bar ḥayya): so also stanzas 9 and 23. Similarly Ephrem, *H.Fid.* XXIV.11.2; LXIX.19.1; *H.Nat.* VI.1.2; X.2.5.

#### Stanza 7

*a child whose days...* (bar yawmata): I have not noticed this term in Ephrem; it is probably modelled on *'attiq yawmata* (Dan. 7:9), sometimes used of Christ (e.g. *Sogh.*<sup>23</sup> I.47, '... the Ancient of days dwelt as a babe in the womb').

*separated from you* (plig...): perhaps based on Matt. 24:51 = Luke 12:46 (*Peshitta plag*). In Ephrem's time the polemic against *palguta* was aimed differently; see for example *S.Fid.* IV.193-204.

#### Stanza 8

*He is one...*: compare perhaps Ephrem, *H.Fid.* XXXII.16 (of Father and Son), and *H.Haer.* III.4-5 (anti-Marconite).

*essence* (ituta): lit. 'being'<sup>24</sup>.

*our captor* (šabbayan): so also stanza 19. *Šabbaya* is used of Satan in *H.Cruc.* VIII.11.7; *H.Nis.* XII.1.2 and 5.3; *H.Par.* XIV.15.6 (contrast *H.Nis.* XXXVIII.1.6, where Christ in Sheol himself becomes *šabbaya*).

#### Stanza 9

*I beheld...*: the subject of the verbs could also be Mary (i.e. 'she beheld...'), but in view of stanza 21 it seems more likely that the first person is intended. For the anaphora with *ḥza*, compare Ephrem *H.Fid.* IV.8.

*bearer of all* (ṭ'in kulla): compare Ephrem, *H.Fid.* IV.18.2; V.11.6; XLV.3.6; *H.Haer.* VI.6.4; XXXVIII.11.8; *H.Nat.* IV.182.

*source of life* (neb'a d-ḥayye): the same phrase occurs in Ephrem, *H.Nis.* XIV.8.3.

*who gives suck*<sup>25</sup> *to creation*: cp Ephrem *H.Nat.* IV.149-50, 153; also *S.Fid.* I.267. The same sort of imagery<sup>26</sup> occurs in *H.Maria* X.21; XII.1; XIX.1.

#### Stanza 10

*Provisioner of all* (za'en kulla): a common title of Christ in Ephrem,

<sup>23</sup> Printed by Beck at the end of his edition of *H.Nat.*

<sup>24</sup> For the term in Ephrem see E. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben*, *Studia Anselmiana* 33 (1953), pp. 1-4.

<sup>25</sup> Our author uses the rare form *mawneq*, in contrast to Ephrem who regularly employs the more usual *mayneq*.

<sup>26</sup> Cp also R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, pp. 315-6 (on Odes of Solomon 8:14).

e.g. *H.Fid.* XXIV.2.2; *S.Fid.* I.230; *H.Nat.* V.24.3; XI.8.2; *H.Virg.* XXIII.10.2; XXX.4.8; XXXVI.8.3.

*your thirst, O Fount of life...*: the paradox occurs in Ephrem *H.Azym.* XIII.10, 'he thirsted and asked for water, while hidden within him was the fount of life that has given life to all'. For the *mabbu' hayye*<sup>27</sup>, compare Ephrem *H.Eccl.* XXXVIII.1.4; *H.Fid.* XII.10.2; LXXX.6.4; *H.Nat.* XXVI.5.8; *H.Nis.* LVIII.11.2.

*deficient whom you have enriched* (ḥassire a'tart): the same idea is expressed in *H.Azym.* I.2.2, 'you made your glory poor so as to make our poverty rich' (*ṣṛikutan*), and *H.Nat.* III.1.4-5, 'Blessed is the Good One who all of a sudden made rich our poverty' (*ṣṛikutan*). The paradox of the Rich One who became poor (based on 2 Cor. 8:9) is common in early Syriac writers, e.g. Aphrahat, *Dem.* XIV.31—a passage reflected by Philoxenus in his *Commentary on Luke* (ed. Watts), p. 73.

### Stanza 11

*The wakeful one* ('ira, or 'Watcher'): Compare Ephrem, *H.Nat.* I.61-2; *H.Nis.* LXVI (response), etc. See also W. Cramer, *Die Engelvorstellungen bei Ephräm*, pp. 93-108; this title of Christ is already found in Syriac in the *Acts of Thomas*.

*bed of the departed* ('arsa d-'annide): the phrase occurs in Ephrem, *H.Nis.* LXXIV.24.2.

*made himself small* (az'ar napšeh): so *H.Nat.* IV.186; XIII.8.5<sup>28</sup>. The paradox of 'the Great One who became small' is a commonplace as a description of the incarnation in early Syriac writers, e.g. *Odes of Solomon* 7:3; *Acts of Thomas* (ed. Wright), p. 250; *Acts of John* (ed. Wright), pp. 7,37; Aphrahat, *Demonstration* XXIII.59 and often in Ephrem. The language continues to be popular in fifth and sixth century Syrian Orthodox writers, e.g. Jacob of Serugh, *Letters* (ed. Olinder) p. 86,7, p. 96.18; Philoxenus, *Commentary on the Prologue of John* (ed. de Halleux), p. 245,12 etc.

*to make great our smallness* (d-nawreb z'urutan): the same wording occurs in *H.Fid.* XXXI.10.1 (perfect).

*whose self abasement* (mukkakeh): a favourite term in Ephrem, e.g. *H.Fid.* XXXII.9.3; XXXV.3.2; LIV.1.4; *H.Nat.* IV.192; XVIII.7.5; *H.Nis.* XXXIII.6.2; *H.Virg.* XIV.5.8, etc.

<sup>27</sup> The phrase occurs in Prov. 14:27 etc.

<sup>28</sup> Compare Macarian Homilies (ed. Berthold) XLVIII.2.9,11,17 μικρύνει ἑαυτόν; cp further R. Cantalamessa, *L'Omelia 'in S. Pascha' dello ps. Ippolito di Roma*, Milan, 1967, pp. 195-9.

### Stanza 12

This stanza is incorporated into a *madrasha* for Lilyo on the Fifth Sunday after the Feast of the Cross (*Fenqitho* VII.275, also printed among the *Hymni dispersi* (stanza 11 of no XXI) by Lamy in vol. IV of *S. Ephraem Hymni et Sermones*). A search through the 64 *madrashē* with the *qala* 'Paradise' to be found in the *Fenqitho* indicates that this is the only stanza from our poem to have been borrowed by the later liturgical compilers<sup>29</sup>.

*fountain of benefits* (neb'a d-`udrane): Christ's 'benefits' to man are a frequent topic in Ephrem; for the precise phrase compare *m'in* 'udrane in the *Hymni dispersi* XXII.4 (not genuine).

*scorn* (ṣītuta): cp *H.Nat.* XXIII.12.1; *H.Nis.* XLIV.12.4.

*heal our sickness*: although Ephrem is fond of medical imagery<sup>30</sup> (Christ is 'doctor' at *H.Nat.* III.19.3 etc), and uses *krihuta* of the human state (*H.Fid.* LX.13.2), this particular phrase does not, to my knowledge, appear in his hymns, although it is found in Aphrahat, *Dem.* XIV.31.

*the potency of your medicines*: the phrase *ḥayla d-sammane* occurs in *H.Fid.* XLI.3.5.

### Stanza 13

*perceive*: the verb *rgš* (again in stanzas 16,20,23) is frequently used by Ephrem of man's apprehension of Christ's divinity (e.g. *H.Nat.* IV.132; *H.Nis.* XLV.16.1).

### Stanza 14

*your grace drew* (ngd) *you*: cp *H.Maria* III.3 (not genuine).

*companion to mortals*: for the converse, humanity becoming companions to supernal beings, see *H.Azym.* I.2.3.

*salt to flavour our offering*: I have found no close parallels in Ephrem; compare perhaps *H.Eccl.* IV.11.1 and *H.Fid.* XXV.14.

### Stanza 15

*Creator of all* (barraya d-kull): Ephrem uses *bare kull*, *H. Eccl.* XLV.22.2; *H.Haer.* III.7.2; *H.Virg.* XLVIII.3.2, etc.

*the free-born* (bar ḥere): so Ephrem *H.Eccl.* XLVII.3.4; *H.Nat.* XVII.9.1; XX.1.5.

*should free us from slavery* (ṭḥarrar l-`abduṭan): compare Christ as *mḥarrar* 'abde in *H.Cruc.* IV.1.1 (cp *mḥarrar kull*, *H.Fid.* LII.11.5).

<sup>29</sup> I have not been able to find any trace of this *madrasha* in the various early liturgical collections of *madrashē* in British Library manuscripts which I have examined.

<sup>30</sup> See Murray, *Symbols*, pp. 199-202.

### Stanza 16

*abused* (ṭlm): the verb is a favourite one of Ephrem's in such contexts (e.g. ṭlam ṭaybuta: *H.Haer.* XV.10.5; *H.Nis.* VII.8.3; *H.Par.* XIV.14.5; *H.Res.* V.1.5).

*have made little of that grace*: compare perhaps *H.Fid.* L.2.4.

*O Pitier of all*: so quite often in Ephrem, e.g. *H.Eccl.* XII (response); *H.Nis.* LIV.22.1; *H.Virg.* XXXIII.5.3; XLI (response).

### Stanza 18

*a single mother*: i.e. the baptismal font; cp *H.Epiph.* XIII.1.

*chaste womb*: the imagery of the baptismal water as a womb is a commonplace in Syriac tradition<sup>31</sup> (in Ephrem, e.g. *H.Virg.* VII.7.4 (*karsa*)).

### Stanza 20

*perceive your coming*: cp *H.Nat.* XXIV.11.2.

### Stanza 23

*Son of the Good One*: again in stanza 25. This is another favourite christological title in Ephrem, e.g. *H.Haer.* XLII.6.5; *H.Nat.* III.8.1; *H.Virg.* XI.20.3; XVII.1.5.

*taste of your grace*: again in stanza 25; cp *H.Haer.* LIII.11.4.

### Stanza 24

*justice...grace*: the balance and contrast of justice and grace is recurrent in Ephrem; in origin the idea probably goes back to the Jewish distinction between God's *middat ha-din* and his *middat ha-raḥamim*.

### Stanza 25

*I have acknowledged* (šelmet): probably an allusion to the baptismal syntaxis which employs this word.

---

<sup>31</sup> See *Baptismal Tradition*, pp. 84-5. In Syrian tradition Christ's own baptism in the Jordan effects the potential consecration (in sacred time) of all baptismal water: see *Baptismal Tradition*, pp. 8-9, 75-9.

# Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' *Centuries*

by

J. W. WATT

The discovery by Antoine Guillaumont of a second Syriac version ( $S_2$ ) of the *Centuries* of Evagrius of Pontus additional to the one already known ( $S_1$ ) shed new light on the doctrine of Evagrius and on the history of his influence on the Greeks and the Syrians. On the one hand the fact that this second version conformed closely to the extant Greek fragments of the *Centuries*, and also to some of the anti-Origenist anathemas pronounced by the council of 553, made clear that it accurately rendered the original, and explained why Evagrius was condemned along with Origen. On the other hand the fact that the other version  $S_1$  was the one regularly cited by the Syrians from Babai onwards and reproduced by the great majority of the Syriac manuscripts showed that the *Centuries* were generally known to the Syrians in this version. A comparison of the two versions explained why it was that while by the Greeks Evagrius was condemned as a disciple of Origen, by the Syrians, equally hostile to Origen himself, he was held in the highest esteem:  $S_1$  was no mere translation, but an adaptation in which the Origenism of Evagrius was more or less eliminated<sup>1</sup>.

Thus it was not Evagrius himself who was known to the Syrians in their 'common' version of the *Centuries*, but an Evagrius whose Origenism had been 'corrected' by the author of  $S_1$ . This individual was also the first translator of the *Centuries* into Syriac, for the authentic version  $S_2$  was later than the expurgated version<sup>2</sup>. Can this person, whose work had such a far-reaching effect, be identified? British Museum Add. 12175, probably the earliest manuscript of  $S_1$ , is dated 533-534. The first Syriac writer known to us to have been influenced by Evagrius was Philoxenus of Mabbug, who died in 523. In a letter attributed to Philoxenus, the authenticity of which, however, is open to question, the writer revealed that he had made a *puššāqā* (i.e. a translation or commentary) of the *Centuries*. Guillaumont

---

<sup>1</sup> This was convincingly demonstrated in the important study of A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, *Patristica Sorbonensia* 5, 1962.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, pp. 227-231.

therefore put forward the hypothesis that Philoxenus was the author of *S*<sub>1</sub><sup>3</sup>.

A question thus presents itself: did Philoxenus know the *Centuries*, and if so in which edition, the authentic or the expurgated? In his *Letter to Patricius* he cited a version of Evagrius' *Praktikos*. Guillaumont connected this version of the *Praktikos* to the expurgated version of the *Centuries* and saw in this a proof that Philoxenus was a witness to the version *S*<sub>1</sub>, of the *Praktikos* and the *Centuries*<sup>4</sup>. Now it may be, as Guillaumont thinks, that the two versions which he calls *S*<sub>1</sub>, of the *Praktikos* and the *Centuries*, were made by the same author, but it would be more satisfactory if we could demonstrate from the undoubtedly authentic works of Philoxenus that he knew the *Centuries* in one or other of their editions. No citation of the *Centuries* by Philoxenus has yet been found. However, an examination of his teaching on the different levels of spiritual knowledge and of his cosmology and eschatology does, I believe, clearly indicate that he did know the *Centuries*, and that his own doctrine was in complete agreement with the expurgated version of them, *S*<sub>1</sub><sup>5</sup>. When this has been demonstrated, we can investigate further the suggestion that he was the author of this version.

The influence of Evagrius upon Philoxenus is now well established<sup>6</sup>. New texts of Philoxenus have confirmed this insight and provided further striking evidence of it. Here, for example, is how Philoxenus describes the way to *gnosis*: 'A man first believes and is baptised. And after baptism he begins to keep the commandments, holding within himself the fear of God, the recollection of his judgment and the fear lest he grieve in anything him who is in everything holy. But the commandments are kept when a man overcomes every desire which either moves in the body or is stirred in the soul or is sown in the intelligence by demons. And when desires and the thoughts of them have been overcome, he who has overcome... (*Col. 3,9-10*) ... stands in impassibility, which not only is not overcome by passions, but also is not troubled by the memory of them. And from here... he attains to love, which makes him who becomes in it perfect and complete and the genuine image of God... As the image of God he comes upon, without veil,

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, pp. 202-213.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, pp. 209-211.

<sup>5</sup> This has been briefly indicated by A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog Sa vie, ses écrits, sa théologie*, 1963, pp. 393-394, n. 3; 428, n. 21; 441, n. 61; 447, n. 7, without, however, setting out the evidence in detail.

<sup>6</sup> Cf. most recently P. Harb, *L'Attitude de Philoxène de Mabboug à l'égard de la spiritualité 'savante' d'Évagre le Pontique*, in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis*, 1969, pp. 135-155.



the knowledge of all things which have become'<sup>7</sup>. This text reads almost like a summary of the doctrine of Evagrius' *Praktikos*. As in Evagrius, faith is the first step on the way to true knowledge, which must be followed by the fear of God and the observance of the commandments<sup>8</sup>. This latter entails a struggle against desires and the thoughts of them, which move in us and have ultimately been inspired by demons<sup>9</sup>. This leads to impassibility, which requires not only that one is victorious over the passions, but also that one is untroubled by the memory of them<sup>10</sup>. Impassibility issues in love<sup>11</sup>, which fashions the image of God<sup>12</sup>, and this in turn leads to true knowledge of all created beings<sup>13</sup>. Following Evagrius Philoxenus also believes that true knowledge of created beings is designated in the Bible by the term 'kingdom of heaven', and the subsequent stage, the knowledge of the Trinity, by 'kingdom of God'<sup>14</sup>.

It is, moreover, not just the 'practical' aspects of Evagrius' doctrine which Philoxenus espouses, but also the 'gnostic' elements, which find their chief or even exclusive expression in the *Centuries*. Particularly striking is Philoxenus' enumeration of the five contemplations, exactly as in the *Centuries*<sup>15</sup>. Following Evagrius he divides the contemplation of natures into two: the one, "true knowledge placed in bodies", equivalent to Evagrius' second natural contemplation and proper to corporeal beings; the other, "spiritual knowledge", equivalent to Evagrius' first natural contemplation and proper to the angels<sup>16</sup>. Spiritual knowledge is the sustenance of the angels, but men too may obtain it now<sup>17</sup>. Essential knowledge, the knowledge of the Holy Trinity, is also available to men in anticipatory fashion even now, though in principle reserved for the consummation<sup>18</sup>. Like Evagrius Philoxenus interprets bodies as letters in which God has placed his wisdom for the instruction of men<sup>19</sup>. And in his assertion that composition, evil, and

<sup>7</sup> *Comm. on Mt. 3, 1-16* (ed. J. W. Watt, CSCO 392 (393) = *Scriptores Syri* 171(172)), p. 8, 1-21 (7, 6-26).

<sup>8</sup> *Praktikos* (ed. A. and C. Guillaumont, SC 171), Prologue § 8, ch. 81, 84.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, ch. 6, 34, 35, 48, 80, 84.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, Prologue § 8, ch. 60, 67, 81.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, Prologue § 8, ch. 81, 84.

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, ch. 89.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, Prologue § 8, ch. 2.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*, ch. 2-3; Philoxenus, *Comm. on Mt. 3, 1-16*, p. 17, 10-15 (15, 11-16).

<sup>15</sup> *Letter to Patricius* (ed. R. Lavenant, PO 30, 5), p. 820(821), § 74; cf. Evagrius, *Centuries* (ed. A. Guillaumont, PO 28, 1) I, 27.

<sup>16</sup> *Comm. on Mt. 3, 1-16*, pp. 14, 18-15, 3 (13, 4-14); cf. *Cent. I*, 70, 76; III, 24, 26; VI, 49.

<sup>17</sup> *Comm. on Mt. 3, 1-16*, pp. 14, 23 - 15, 3 (13, 8-14); cf. *Cent. I*, 23; III, 4; V, 6.

<sup>18</sup> *Comm. on Mt. 3, 1-16*, pp. 15, 3-9 (13, 14-19) and 16, 23 - 17, 7 (14, 30 - 15, 9); cf. *Cent. I*, 70; II, 4, 16, 47; III, 3; V, 57.

<sup>19</sup> *Comm. on Mt. 3, 1-16*, p. 12, 22-27 (11, 15-19); *Comm. on Lk. 2, 52*, p. 68, 17-24 (58, 25-32); cf. *Cent. I*, 76; III, 57, 58; *Praktikos*, ch. 92.

error (or ignorance) are the three veils before the mind preventing it from seeing the knowledge in bodies, that of the spiritual beings and that of the Trinity respectively, he is no doubt dependent upon Evagrius' teaching of the three-fold renunciation, of the world, of evil, and of ignorance<sup>20</sup>. There can therefore be no doubt that, as Bar-Salibi reports<sup>21</sup>, Philoxenus knew the *Centuries* and thought very highly of them.

But to which version of the *Centuries* does his doctrine conform? Let us examine his cosmology, eschatology, and Christology, for on these topics there are substantial differences between the two versions of the *Centuries*<sup>22</sup>. Philoxenus clearly states that the creation of bodies (physical and organic) was intended by God from the beginning: God 'created the visible things because he willed to make not only rational spiritual (beings) but also man, who is composed from soul and body, (and) for man's exercise he put wisdom in bodies'<sup>23</sup>, and 'incorporated in the created works in the beginning the wisdom of his creation'<sup>24</sup>. Thus the creation of the two beings, spiritual and corporeal, is not chronologically separated, and angels are 'unembodied beings exercised in (the wisdom of God) without the mediation of bodies'<sup>25</sup>, and distinct from men. This corresponds to the cosmology of S<sub>1</sub>, for its author has eliminated the fundamental cosmological notion of Evagrius, the double creation, first of pure intellects and then of bodies<sup>26</sup>. For him there is only one creation, even although he retains the terminology of first and second beings<sup>27</sup>, and he too takes men and angels to be beings distinct

<sup>20</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, pp. 15, 15-21 (13, 26-33) and 16, 8-12 (14, 13-17), cf. *Cent.* I, 78-80.

<sup>21</sup> 'For they have found with Philoxenus that he wrote against some heretic Evagrius, and they have supposed that this is he (i.e. the author of the *Centuries*). But that is not true, for in the letter which Philoxenus wrote to Stephen Bar-Sudaili the heretic (ܐܘܪܝܬܐ, *lege* ܐܘܪܝܬܐ), he mentioned Evagrius and his *Centuries* and said that few attain to the understanding and the depth of their *theoria*' (Introduction to the Commentary on the *Centuries*, text in E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 2, 1899, p. 605b). The distinction Bar-Salibi makes between 'some heretic Evagrius' and the author of the *Centuries* is clearly artificial (cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 294). No writing of Philoxenus against Evagrius is known, and in all probability this is an allusion to the mention of Evagrius in Philoxenus' *Letter to Abraham and Orestes* (so Guillaumont, *ibid.*, n. 151). Whether or not this remark is in fact *against* Evagrius will be discussed below (pp. 71-72). It may be noted, however, that the alleged inferences from old texts made by Bar-Salibi's opponents of the orthodoxy of Evagrius ('they') are not always trustworthy; Gregory of Nazianzus, speaking of an undefined Peter, is supposed to have meant Evagrius, but this is impossible (Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 293-294).

<sup>22</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 231-258.

<sup>23</sup> *Comm. on Lk.* 2, 52, p. 67, 24-27 (58, 2-5).

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 68, 31 - 69, 1 (59, 1-2).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 68, 10-11 (58, 19-20).

<sup>26</sup> Cf. *Cent.* II, 64, III, 24, 26, 54; VI, 20.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.* I, 50, 61. In S<sub>1</sub> the three chapters VI, 20; III, 24 and I, 50 are strictly inconsistent. Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 241, n. 141.

in their creation and willed so by God, not intellects provisionally provided with different bodies<sup>28</sup>. According to Philoxenus, at the consummation 'both holy angels and righteous men... will become in the renewal', and 'there will remain with the unmade Essence and the knowledge of spiritual things the rational creation of spiritual and of corporeal beings'<sup>29</sup>. Men 'who cast off their passions become *like* the spiritual powers'<sup>30</sup> and share their knowledge<sup>31</sup>. In S<sub>1</sub> also men never become angels (as they do in Evagrius himself), but only *like* them when they attain to their contemplation<sup>32</sup>. In accordance with this cosmology 'movement' is for both Philoxenus and the author of S<sub>1</sub> a term designating the sin of Adam, and affects man after his unique creation: Philoxenus states that the commandments to be practised came in after the fall, while the service (of the angels) is spiritual and above movement<sup>33</sup>; in S<sub>1</sub> 'movement' does not precipitate the creation of a multiplicity of worlds and bodies<sup>34</sup>.

Philoxenus firmly rejects the *apokatastasis*: 'all will become in God the Father through the Son, except the rebellious demons and the contrary powers and error and evil, (which) he will not renew but destroy'<sup>35</sup>; 'body and soul and the powers who have not gone astray will be preserved, but error and evil and the rebellious powers will perish'<sup>36</sup>. This accords with S<sub>1</sub>, in which demons are not, as in Evagrius, destined as intellects to return to the contemplation of God<sup>37</sup>, and the author of S<sub>1</sub> emphatically insists on the diverse fates of the good and the evil<sup>38</sup>. Philoxenus and S<sub>1</sub> also agree, in opposition to Evagrius, that bodies will not be abolished in the consummation. According to Philoxenus 'bodies, through which rational beings receive the knowledge of God, will not, as signs are erased when the teaching in them has been received, be destroyed, but will be made new', and 'will become spiritual, and with the souls and unembodied powers will become in God'<sup>39</sup>. To be sure 'the fence (which is this visible composition) which is set in the middle between fleshly and spiritual beings will be

<sup>28</sup> Cf. *Cent. V*, 6, 7, 11.

<sup>29</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, pp. 15, 6-9 (13, 17-20); 12, 10-12 (11, 1-3).

<sup>30</sup> *Comm. on Lk.* 2, 52, p. 68, 12-13 (58, 20-21).

<sup>31</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, pp. 14, 18 - 15, 3 (13, 3-14).

<sup>32</sup> Cf. *Cent. III*, 20, 65; VI, 24.

<sup>33</sup> Cf. *Letter to Patricius*, p. 746 (747), § 4.

<sup>34</sup> Cf. *Cent. VI*, 20, 85.

<sup>35</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, pp. 11, 30 - 12, 4 (10, 28-32).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 18, 9-11 (16, 4-6); cf. *Letter to Abraham and Orestes* (ed. A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic, and the Book of Hierotheos*, 1886, pp. 28-48), pp. 28-32 (29-33).

<sup>37</sup> Cf. *Cent. V*, 11.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, III, 9, 51; VI, 15.

<sup>39</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, p. 12, 22-27, 19-20 (11, 15-20, 11-13).

removed, corporality will be changed to spirituality and composition to non-composition, and all things which are seen to the other order which does not fall under bodily senses'<sup>40</sup>, but 'it is not true that with sight and composition also the nature of bodies will be destroyed, as the Manicheans say'<sup>41</sup>. This is in complete harmony with S<sub>1</sub>, in which bodies will not be destroyed, but renewed and spiritualised<sup>42</sup>, although with thickness<sup>43</sup> also number and division<sup>44</sup> 'will be taken away from the middle' and the *schema* of bodies will pass away<sup>45</sup>.

A further significant departure of S<sub>1</sub> from the authentic Evagrius is the elimination of the Evagrian idea of the development of eschatology in two stages, the reign of Christ followed by the reign of God<sup>46</sup>. In many passages in Philoxenus it is clear that he makes no distinction between the reign of God and the reign of Christ: 'the time of exercise and of doctrine' is followed by 'that of inheritance and the kingdom'<sup>47</sup>; by being gathered together in Christ everything also becomes in God the Father through the Son<sup>48</sup>, and '*Christ all and in all (Col. 3,11) is as God all in all*' (1 Cor. 15,28)<sup>49</sup>. He expressly repudiates the doctrine that the latter follows the former as a further and higher stage, which he finds in the writings of Bar-Sudaili<sup>50</sup>. Finally, Evagrius' distinction between the Word and Christ (an intellect), which the author of S<sub>1</sub> has suppressed<sup>51</sup>, is entirely absent from Philoxenus.

The cosmology and eschatology presented by Philoxenus are thus quite clearly the same as those of the expurgated version of the *Centuries*, S<sub>1</sub>. The question remains: did he read it or write it? The text adduced by Guillaumont in support of the latter view, from the long recension of the *Letter on the Three Degrees*<sup>52</sup>, is insufficient by itself to resolve the question, for, as Guillaumont himself notes, the *puššāqā* of the *Centuries* which the

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 11, 23-27 (10, 20-25) where the verbs are in the perfect tense because they refer to the baptism of Christ, the type of the consummation (*ibid.*, p. 10, 22-24 (9, 20-23)).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 14, 5-7 (12, 26-27).

<sup>42</sup> Cf. *Cent.* II, 17, 77; III, 20, 66.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.* II, 62, 77.

<sup>44</sup> Cf. *ibid.* I, 7, 8.

<sup>45</sup> Cf. *ibid.* I, 26. If in I, 54 the concept of the suppression of bodies is preserved in S<sub>1</sub> (Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 239, n. 137), that may well be on account of the obscurity of the chapter.

<sup>46</sup> Cf. *Cent.* III, 9, 51; VI, 33, 34.

<sup>47</sup> *Comm. on Lk.* 2, 52, p. 68, 14-15 (58, 22-23).

<sup>48</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, pp. 11, 28 - 12, 1 (10, 26-29).

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 16, 7-8 (14, 12).

<sup>50</sup> *Letter to Abraham and Orestes*, pp. 34, 12 - 36, 23 (35, 16 - 37, 28).

<sup>51</sup> Cf. *Cent.* I, 77; II, 22; IV, 9, 18, 21, 80; V, 48; VI, 14, 29.

<sup>52</sup> A complete translation is given by its discoverer, F. Graffin, in *OrSyr* 6 (1961), pp. 317-352, 455-468; 7 (1962), pp. 77-102. The passage in question is in vol. 6, p. 324, and is also translated and discussed in Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 211-213.

author of the letter states he has made could refer to a commentary or a translation. Furthermore, the authenticity of the letter is far from assured<sup>53</sup>. The fact that Philoxenus' *Letter to Patricius* is a remarkable '*mise au point*' of Evagrian mysticism, 'acknowledging the essential data of Origenistic *gnosis* but stopping them crossing the limits of orthodoxy'<sup>54</sup>, is also indecisive for our question, especially when it is noted that the '*mise au point*' of the *Letter to Patricius* is rather different from the 'correction' of Evagrius in the expurgated version of the *Centuries*<sup>55</sup>. On the other hand many differences between Philoxenus and S<sub>1</sub> are not decisive arguments against the hypothesis of Philoxenian authorship, for the author of S<sub>1</sub> was at pains to keep as far as possible to the terminology of Evagrius and to preserve the appearance of Evagrius' authorship<sup>56</sup>. Nevertheless, there are in my opinion some weighty reasons against attributing the version S<sub>1</sub> to Philoxenus<sup>57</sup>.

In his *Letter to Abraham and Orestes* Philoxenus especially attacks three ideas advanced by Stephen Bar-Sudaili: the consubstantiality of Creator and creatures, the *apokatastasis*, and the eschatology of two periods<sup>58</sup>. There is no trace of the first of these in Evagrius<sup>59</sup>, but the other two are clearly present in the integral version of the *Centuries*, sometimes both in the same chapter<sup>60</sup>. If Philoxenus had read the authentic *Centuries*, he would have known that Stephen could have derived these two ideas from Evagrius. Yet he asserts that to the Jews alone the theory of the two-period eschatology

<sup>53</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène* (cf. n. 5 above) pp. 272-274.

<sup>54</sup> I. Hausherr, *Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Maboug* (†523), *Revue d'ascétique et de mystique* 14 (1933), pp. 171-195 (quotation from p. 175).

<sup>55</sup> In the *Letter to Patricius* Philoxenus is concerned to establish a correct understanding of the relationship of contemplation to holiness (cf. the summary in Hausherr, *ibid.*, p. 194); the subject of the letter is the spiritual life. The 'corrections' made by the author of S<sub>1</sub> are principally to the cosmology, eschatology and Christology of Evagrius. However, it is noteworthy that for Philoxenus the distinction between contemplation and holiness stems from the freedom of God, and that in the last analysis contemplation depends on God's grace alone (*ibid.*), while the author of S<sub>1</sub> also insists that the grace of God is necessary for the acquisition of spiritual knowledge (cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 253-255). But there is nothing in the *Letter to Patricius* to suggest that Philoxenus could not have read this in his edition of Evagrius.

<sup>56</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 256.

<sup>57</sup> Guillaumont's hypothesis is considered plausible by Harb, *L'Attitude*, p. 155, and by R. C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies*, 1976, pp. 106-107, n. 6, but is rejected by de Halleux, *Philoxène*, pp. 274-275.

<sup>58</sup> Cf. the summary of the letter in Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 307-310.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*, pp. 323-325.

<sup>60</sup> Cf. III, 9, 51. We may recall here that both ideas are rejected by the author of S<sub>1</sub> and by Philoxenus, as has been shown above.

had occurred<sup>61</sup>, and that Stephen 'should say from what holy book, prophet, apostle or teacher he has received (the doctrine that *rest* is one thing and the *kingdom* another) and his division into these three orders', i.e. of Friday, Sabbath, and Sunday (cf. *Lk.* 13,31-33) representing the present world, the kingdom of Christ, and the kingdom of God. Philoxenus then immediately adds that Stephen 'understands by Friday *movement*, having taken the term *movement* from the monk Evagrius'<sup>62</sup>.

We must ask why Philoxenus makes reference here to Evagrius. Harb holds that he here openly combats the system of Evagrius; even although the remark of Philoxenus is brief, merely an incision, the basic structure of Evagrius' system is envisaged and denounced<sup>63</sup>. But in fact in the text there is no criticism of Evagrius. Philoxenus merely tells his correspondents the source of the term *movement*: the monk Evagrius<sup>64</sup>. We have no reason to suppose that he had become dissatisfied with the term, or with the concept<sup>65</sup>. *Christ all and in all* (*Col.* 3,11) and *God will become all in all* (*1 Cor.* 15,28) are the other terms used by Stephen corresponding to *movement*<sup>66</sup> and do not thereby become suspect! Of Stephen's *terms* two are scriptural, the other is from Evagrius; his error is *the doctrine of the division into three orders*.

Guillaumont believes that Philoxenus knows more about the Evagrian inspiration of Stephen's doctrine than he here lets appear, that he indicates, in fact, the principle source of Stephen's thought<sup>67</sup>. But it would be strange for him *knowingly* to do so immediately after challenging Stephen to 'say from what holy book, prophet, apostle or teacher he has received' his doctrine. Philoxenus has directed his correspondents to the answer! Admittedly if they were to read the *Centuries* in the expurgated Syriac version they would only discover 'the term *movement*', and not the errors of Stephen. But if Philoxenus had himself been responsible for this version and had therefore known the original, he could hardly have been sure that the latter would not come into the hands of his correspondents. Indeed it would seem that especially in this context he would wish to *avoid* any mention of Evagrius, for here the nature of his 'translation' would be most likely to be exposed. If Philoxenus had set out to dissociate Evagrius from Origenism, he would

<sup>61</sup> Cf. *Letter to Abraham and Orestes*, p. 34, 12-20 (35, 16-25).

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 36, 2-5 (37, 2-6).

<sup>63</sup> *L'Attitude*, pp. 149, 151-152, 155.

<sup>64</sup> No conclusion can be drawn from the fact that Philoxenus does not here designate him 'blessed' or 'one of the saints' (against Harb, *ibid.*, p. 152). He is not here expounding a doctrine to which he wishes to give the authority of a saint.

<sup>65</sup> For Philoxenus' use of it, cf. above, n. 33, and de Halleux, *Philoxène*, p. 447, n. 7.

<sup>66</sup> *Letter to Abraham and Orestes*, p. 36, 4-7 (37, 4-7).

<sup>67</sup> *Kephalaia Gnostica*, pp. 318-319.

hardly have made reference to him here. The fact that he does mention him at this point is surely a strong indication that in fact he was unaware of the Evagrian inspiration of Stephen's doctrine of three orders, and could therefore only have read the *Centuries* in the version S<sub>1</sub>.

Philoxenus then turns to the biblical foundation of Stephen's doctrine, *Luke* 13, 31-33, and presents his own exegesis of the text. *Today, tomorrow and the third day* are the three years of Jesus' ministry, not a type of Stephen's three orders represented by Friday, Sabbath and Sunday, while the *perfection* of Jesus on *the third day* is his crucifixion on *Friday*<sup>68</sup>. This is not, however, how the author of S<sub>1</sub> dealt with Evagrius' interpretation of the text, on which Stephen has drawn. In III,9 he suppressed it together with the clear reference to the eschatology in two periods, but in I, 90 and IV, 26 he allowed the symbolism to stand which identifies *today* with *Friday*, the present world and the crucifixion of Christ, and *the third day* and *perfection* of Christ with the consummation. The author of S<sub>1</sub> did not allow *tomorrow* to be pressed into the service of an intermediate kingdom, but otherwise accepted Evagrius' interpretation, while Philoxenus here understands the text quite differently and takes issue with Stephen's symbolism, which is that of Evagrius. If Philoxenus had been the author of S<sub>1</sub>, it seems likely that he would have radically altered these two chapters.

The other doctrine attacked in this letter which Stephen could have derived from the integral text of the *Centuries* is that of the *apokatastasis*. According to Philoxenus the work of the apostles, conversion to Christianity, baptism and struggles for righteousness are all vain if the same honour is ultimately to be accorded to all, and all are to arrive at one perfection<sup>69</sup>. In the case of Stephen the doctrine of the *apokatastasis* is linked to the belief in the consubstantiality of Creator and creation, and this is regarded by Philoxenus as particularly reprehensible<sup>70</sup>, but even so his denunciation of the *apokatastasis* itself is sufficiently emphatic to make it clear that he views this doctrine as incompatible with Christianity. The author of S<sub>1</sub> must have considered Evagrius' espousal of it as unfortunate, but the strength of Philoxenus' words in this letter can hardly be combined with his high regard for Evagrius if he had known the integral text of the *Centuries*. It has been suggested that Philoxenus' pronounced anti-Origenist opinions may have emerged in the course of his dealings with Stephen<sup>71</sup>, but in a work which has nothing to do with Stephen and which shows a high

<sup>68</sup> *Letter to Abraham and Orestes*, pp. 36-42 (37-43).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 30 (31).

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 319.

regard for Evagrius, the *Commentary on Matthew and Luke*, written probably several years before the *Letter to Abraham and Orestes*<sup>72</sup>, he asserts that it is 'the Manicheans (who) say the nature of bodies will be destroyed'<sup>73</sup>. Once again he denounces a doctrine found in the integral text of the *Centuries* in terms which suggest that in his view adherents of it must be completely repudiated. One may also wonder if, granted the fact that Evagrius' distinction (found in S<sub>2</sub> only) between Christ and the Word is different from that of the Antiochene Christology<sup>74</sup>, Philoxenus would still not have found Evagrius' Christology 'Nestorian'.

A final consideration of a different nature may be mentioned. Philoxenus' knowledge of Greek appears to have been far from perfect, and his acquaintance with the Greek Fathers seems in large measure to have come through Syriac versions<sup>75</sup>. It is true that he became aware of some inaccuracies in the existing Syriac versions of the New Testament and for this reason commissioned the translation which bears his name, but this was only after he had for many years used the earlier versions without noticing these infidelities, and he did not himself produce the new version but entrusted it to Polycarp<sup>76</sup>. One wonders whether he himself spotted these inaccuracies or whether they were pointed out to him by another, when one bears from him that in Greek 'become' has two 'v's and 'birth' has one!<sup>77</sup> The author of S<sub>1</sub> knew better; he translated γένεσις and γέννησις correctly, as we can see from the Greek and Syriac texts of *Centuries* I, 4, 5. This blunder could be a momentary confusion on the part of Philoxenus, or a scribal error, but the evidence as a whole does not incline one to believe that he would or could have undertaken to translate the *Centuries* from Greek. His knowledge of the language was real but limited<sup>78</sup>.

If for these reasons it be accepted that Philoxenus was not himself the translator and author of the expurgated version of the *Centuries*, but read them in this version, then it must have been made no later than the beginning of the sixth century, for its influence is evident in a work of Philoxenus, the

---

<sup>72</sup> The *Commentary on Matthew and Luke* was probably written around 505 (cf. the introduction to the version, CSCO 393, pp. 13\*-14\*), the *Letter to Abraham and Orestes* during the patriarchate of Severus of Antioch (512-518) (cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 305; de Halleux, *Philoxène*, p. 261).

<sup>73</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, p. 14, 6-7 (12, 26-27). Cf. *Cent.* II, 62 (S<sub>2</sub>): 'the whole nature of bodies will be taken away'.

<sup>74</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 182, n. 25.

<sup>75</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène*, pp. 233-234; 323-324.

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, pp. 121-124.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, p. 22.

<sup>78</sup> Cf. *ibid.*



*Commentary on Matthew and Luke*, written before 510-511 A.D.<sup>79</sup> It is quite likely that Philoxenus encountered it, together with the version S<sub>1</sub> of the *Praktikos*<sup>80</sup> and other works of Evagrius in Syriac<sup>81</sup>, during his education at the School of Edessa<sup>82</sup>. Baumstark observed that a fifth century date for the translation into Syriac of works of the Cappadocians, Chrysostom, Athanasius and influential ascetic writers, including Evagrius, is highly probable, for not only were they highly regarded in both monophysite and Nestorian confessions, but also to a great extent the same works of these writers are attested in both traditions, among the monophysites indeed in manuscripts of great age<sup>83</sup>. It would have been quite natural for Evagrius' main works to have been translated in the same circles in which were translated those of his masters, Basil and Gregory of Nazianzus.

However, the version S<sub>1</sub> of the *Centuries* (and to a much lesser extent also of the *Praktikos*<sup>84</sup>) is of course not just a translation, but also a 'correction' of Evagrius, a 'correction' which decisively rejects his Origenism. The great Origenistic controversies occurred during the fourth and sixth centuries, but if S<sub>1</sub> was produced in the fifth century, then it is clear that during that century too Origenism must have been felt by some to be suspect. Two occasions when Origenistic ideas became the subject of discussion around the period 440-460 have been noted by Guillaumont<sup>85</sup>. If Philoxenus did come to know the expurgated version of the *Centuries* during his time at the School of Edessa<sup>86</sup>, which unfortunately cannot be precisely dated but must have been around or shortly after the middle of the fifth century<sup>87</sup>, then their translator could well have been aware of some Origenistic controversies going on at the time when he was producing his version. Perhaps too

---

<sup>79</sup> This is the date of the earliest manuscript of the *Commentary*, British Museum Add. 17126. The date of composition was probably around 505 (cf. above, n. 72). The cosmology and eschatology of Philoxenus are particularly clearly exposed in this work, and it has therefore been frequently cited in this article.

<sup>80</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 209-211.

<sup>81</sup> From the evidence of the Armenian (translated from the Syriac) a fifth century date for part of the Syriac corpus of Evagrius had already been established; cf. *ibid.*, pp. 202-205.

<sup>82</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène*, p. 30. Harb, *L'Attitude*, pp. 136-138, 150-154, has shown that the influence of Evagrius is evident in Philoxenus' *Homilies*. However, it is not possible to date the *Homilies*; all that can be said is that they were written prior to the *Letter to Patricius* and the *Letter to Abraham and Orestes* (cf. de Halleux, *Philoxène*, pp. 287-288).

<sup>83</sup> Baumstark pp. 75-93. There is a manuscript (British Museum Add. 14542) containing Basil's treatise *On the Holy Spirit* in Syriac dated 509 A.D. Add. 17143 contains a number of works of Basil in Syriac and may be as old as the fifth century. Cf. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since 1838, 1870-1872*, pp. 416-418; and Baumstark p. 78.

<sup>84</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 209, n. 36.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 124, n. 1.

<sup>86</sup> On this, cf. further below.

<sup>87</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène*, pp. 16, 27.

he was emboldened to modify the text of the *Centuries* by the knowledge that the Cappadocians themselves had explicitly rejected some Origenistic ideas<sup>88</sup>.

If, however, he was working in Edessa before or around the middle of the fifth century, there is one anti-Origenist theologian whose influence he could hardly have escaped: Théodore of Mopsuestia. At this time the Antiochene theology was becoming dominant there, and according to Abdisho<sup>89</sup> 'Ibas, Kumi and Proba translated the books of the Interpreter (Theodore) and the writings of Aristotle from Greek into Syriac'. Theodore too 'corrected' the Origenistic cosmology. He affirmed the existence of the two sets of beings, the invisible spiritual beings and the visible corporeal beings, and the two worlds or 'states' (*katastaseis*) of the creation. But these two *katastaseis* were both created at the same time by the will of the Creator; according to Theodore the present corporeal and provisional state of men is not the result of a fall from a purely spiritual state, but the Creator's way of preparing men for it<sup>90</sup>. This is exactly the principle according to which the author of S<sub>1</sub> 'corrected' the cosmology of Evagrius' *Centuries*<sup>91</sup>. Of course this 'corrected' cosmology is not peculiar to Theodore, but his was the most powerful influence in the School of Edessa at the time to which other indications point as the most likely for the translation of the *Centuries*. If Theodore could criticise the 'mistaken' Origenistic cosmology of the revered Basil<sup>92</sup>, a translator under the influence of Theodore's writings might well have taken the liberty of 'correcting' according to Theodore's principles the 'mistaken' Origenistic cosmology of Basil's still respected pupil Evagrius. I suggest, therefore, that the version S<sub>1</sub> of the *Centuries* was made in Edessa during the fifth century, before Philoxenus arrived there, by a translator who adhered to the Antiochene theology<sup>93</sup> and drew

<sup>88</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, p. 50.

<sup>89</sup> *Catalogue*, ch. 61 (ed. J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* 3, 1, 1725, p. 85).

<sup>90</sup> Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, *Studi e Testi* 141, 1948, pp. 5-9, 89-90, 100-101; Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 183-185. On the world picture of the Antiochene tradition as contrasted with that of the Alexandrines, cf. W. Böhm, *Johannes Philoponos Ausgewählte Schriften*, 1967, pp. 455-457. It is from the *De opificio mundi* of John Philoponus (ed. G. Reichardt, *Bibliotheca Teubneriana* 910) that most of the extant fragments of Theodore's commentary on *Genesis* are known.

<sup>91</sup> Cf. above pp. 68-69.

<sup>92</sup> Cf. the 'Objection of Theodore of Mopsuestia against Basil having said the angels pre-existed the sensible world' in Reichardt (above, n. 90), pp. 16-18; Devreesse, *Essai*, pp. 5-9; Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 183-184.

<sup>93</sup> It is true that none of the 'corrections' of S<sub>1</sub> betrays an Antiochene (or a monophysite!) Christology on the part of its author. Indeed S<sub>1</sub> presents a more 'unitary' Christology than Evagrius himself, since in it the Evagrian distinction between the intellect Christ and the Word has been eliminated. But this distinction is not Antiochene, but Origenist; cf. above, n. 74.

the inspiration for his adaptation of Evagrius from Theodore's criticism of Origenism<sup>94</sup>, even in such an esteemed theologian as Evagrius' teacher Basil<sup>95</sup>.

Did then Philoxenus simply take over the moderated Evagrianism of the *Centuries* in the version S<sub>1</sub> and play no creative part in the development of Evagrianism in the Syriac world? I think not, for the mitigated Evagrian cosmology and eschatology of S<sub>1</sub> as it appears in Philoxenus' writings is integrated into a theological synthesis which incorporates the Christological and sacramental teaching of the ecclesiastical tradition, something which even the 'corrected' Evagrianism of S<sub>1</sub> does not do. In both versions of the *Centuries* the soteriological function of the incarnation is essentially confined to that of teaching and revelation. Christ took a body to teach the *logikoi* his spiritual wisdom and so reveal to them the way to attain to essential knowledge<sup>96</sup>; and the decisive stages on a man's progress towards knowledge are faith, the fear of God and the observance of the commandments, which lead to impassibility, love and knowledge<sup>97</sup>. Even a sketch of Philoxenus' complete teaching on Christology and soteriology is out of place here<sup>98</sup>, but what is important to note in the present context is that even in those passages where he is expounding his Evagrian cosmology, eschatology and spirituality, Philoxenus describes the work of Christ in a quite different way from that of the *Centuries* (S<sub>1</sub> and S<sub>2</sub>).

Philoxenus relates the spiritualisation of the creation and the acquisition

<sup>94</sup> Might he also have known what Rufinus did to the text of Περὶ ἀρχῶν? Cf. Rufinus' preface to his translation (ed. P. Koetschau, *GCS* 22, pp. 3-6).

<sup>95</sup> We may note that Joseph Hazzaya writes about a version of the *Centuries* 'altered... and full of numerous blasphemies' which together with a version of Pseudo-Dionysius is supposed to have been made by a companion of Kumi (cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 215-221). For Pseudo-Dionysius this is of course impossible (*ibid.*, pp. 221-222), and this 'blasphemous' version of the *Centuries* is probably S<sub>2</sub> (*ibid.*, pp. 217-218). Guillaumont thinks that the real translator of Pseudo-Dionysius, Sergius of Reshaina, may have been the translator of S<sub>2</sub>, and that the error of Joseph Hazzaya in calling him a companion of Kumi arose from the fact that he continued the translation work of the School of Edessa on Aristotle (*ibid.*, p. 222). Is it possible, however, that Joseph Hazzaya, who clearly had very little historical feeling (*ibid.*, n. 85), here preserves in confused form a tradition that there was a translation made of the *Centuries* at the School of Edessa in the time of Kumi, not however the 'blasphemous' S<sub>2</sub> but S<sub>1</sub>? And that Sergius, the translator of Pseudo-Dionysius, also made a translation of the *Centuries*, the 'blasphemous' S<sub>2</sub>—and so continued the translation work of the School of Edessa not only on Aristotle but also on Evagrius, because as a good 'Alexandrine' he objected to the 'Antiochene' modifications to the *Centuries*?

<sup>96</sup> Cf. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, pp. 39, 233-236.

<sup>97</sup> *Praktikos*, Prologue § 8, ch. 81.

<sup>98</sup> There is a useful summary in Harb, *L'Attitude*, pp. 147-149, which brings out the contrasts with Evagrius. Beyond this the great monograph on Philoxenus by A. de Halleux, frequently referred to in this article, should be consulted. Cf. also recently R.C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies*, 1976, pp. 57-112.

of spiritual knowledge to the whole economy of the incarnation<sup>99</sup>. In Philoxenus the cosmic transformation of which the *Centuries* (S<sub>1</sub>) speak comes about through an incarnation, the purpose of which is not simply to reveal to the *logikoi* the way to knowledge, but to renew and gather up the creation in the body of the Word; and correspondingly man receives contemplation not simply as a gift, but by the renewal and spiritualisation of his nature through his union with the incarnate Word. These ends are fulfilled progressively during the course of time, but are already realised in the economy of the incarnation and the rebirth of the Christian in baptism<sup>100</sup>. 'The return of all to God, and the gathering up and the making new, and that everything might become in him and he in all—this (was not performed by the angels but) was kept for the Son. And its type became in the baptism, and its truth in his resurrection, but its fulfilment will be when all has been subjected to the Son and the Son to the Father, and God has become all in all (*I Cor.* 15,28)<sup>101</sup>.' At the baptism of Jesus, the type of the consummation, 'to (which) consummation the beginning of everything looked forward'<sup>102</sup>, 'the heavens were opened (to make known that)... corporality was being changed to spirituality and everything which is composed to non-composition'<sup>103</sup>, 'the creation was renewed in power, the church united to Christ, the rebellious powers condemned and sin and evil destroyed, and by it mystically God (became) in all and all in God'<sup>104</sup>. Clearly therefore for Philoxenus the type inaugurates and makes present the reality which it symbolises, and the transformation of the universe from corporality to spirituality proceeds by stages, from its typological realisation to its fulfilment, from the baptism of Christ through his death and resurrection to its consummation.

Similarly, to men the divine mysteries 'will be revealed in deed after the resurrection, but in sensation and in knowledge they are received by the mind even in this life... if a man is first born of baptism'<sup>105</sup>; 'when a man has been born anew by baptism, in it and through it composition is changed by renewal from the Holy Spirit, but evil and error completely destroyed'<sup>106</sup>; '(Mt. 3,12 par.)... will come to be at the last... but for the present... there has been put baptism, which by grace separates the wheat from the straw.

---

<sup>99</sup> The absence of this in the *Letter on the Three Degrees* is one of the reasons which led de Halleux to question the authenticity of the letter (cf. above, n. 53).

<sup>100</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène*, pp. 393-395, 441-445.

<sup>101</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1-16, p. 10, 22-26 (9, 21-26).

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 6, 12-13 (5, 19-20).

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 11, 22-27 (10, 19-25).

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 18, 29 - 19, 2 (16, 26-28).

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 16, 23 - 17, 2 (14, 30 - 15, 3).

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 15, 27-30 (14, 3-5).

It burns up the straw by means of the fire which is in it, but it makes new and regenerates the man who, if he is preserved, being pure, as he was born by baptism, does not need to be purified by the winnowing fork (*Mt.* 3,12 par.), because that from which he must be separated is not in him'<sup>107</sup>. The renewal of the Christian proceeds through the fulfilment 'in deed' of the realities given 'in power' in baptism. The baptism of Christ, 'because it is a type of his death and resurrection'<sup>108</sup>, is what gives this character to our baptism, and is thus the decisive step in the economy which leads Christ from the legal to the spiritual realm and inaugurates the spiritualisation of all<sup>109</sup>.

The Evagrian cosmology, eschatology and spirituality of Philoxenus are thus inseparably connected to an interpretation of the economy of the Word as a type of the eschatological fulfilment, a type in which the reality is present. Where could he have found both of these, the moderated Evagrianism of S<sub>1</sub>, and the understanding of the economy as the typological inauguration of the spiritual state? If, as I have suggested<sup>110</sup>, he came to know the expurgated *Centuries* during his education at the School of the Persians in Edessa, he could have found them both there. All that has been said above about Philoxenus' interpretation of the economy as the beginning of the spiritualisation of the universe can be found in Theodore, the Patristic authority above all others for Philoxenus' teachers at Edessa. Not only can we assume that Philoxenus would have had to read Theodore there, but according to his own testimony he did read him assiduously, even although he later described it as 'tasting venom'<sup>111</sup>. But what both Theodore and Philoxenus say about the inauguration of the spiritual *katastasis* by the economy is not of necessity either monophysite or dyophysite, and it is therefore quite possible that with the Evagrianism of S<sub>1</sub> this aspect of Theodore's teaching entered permanently into the thought of Philoxenus, who, after making it his own and no longer consciously associating it with Theodore, retained it with his Evagrian cosmology, eschatology and spirituality after his conversion from the Theodorian to the Cyrillian party<sup>112</sup>.

'Theodore's theology is a theology of symbols and types', in which 'the

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 18, 16-25 (16, 13-22). Cf. also the text cited above, p. 66, which significantly adds to faith baptism, which is not found in the similar passages of Evagrius (cf. above, n. 8).

<sup>108</sup> *Comm. on Mt.* 3, 1, p. 19, 6-10 (16, 32 - 17, 3).

<sup>109</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène*, pp. 453-454.

<sup>110</sup> Cf. above.

<sup>111</sup> de Halleux, *Philoxène*, p. 29.

<sup>112</sup> Reminiscences of Theodore in Philoxenus were pointed out to me by Prof. L. Abramowski during a course at Bonn; cf. her review of de Halleux's monograph in *Revue d'histoire ecclésiastique* 60 (1965), pp. 865-866.

type contains the reality which it symbolises'<sup>113</sup>. His Christianity is governed by its orientation towards the heavenly realities. Man's history unfolds in two *katastaseis*, the present corporeal *katastasis*, and the future spiritual *katastasis*. The latter is introduced by the redemptive work of Christ, whose history is a type of the realities present in the church, themselves a type of the eternal heavenly realities. The Christian experiences eternal life first in this life in types and figures and then in full reality after his resurrection, for Christ himself went through the two phases, the first in his baptism and life, the second in his resurrection. The baptism of Christ is in this respect for Theodore the decisive act of the economy, for being a type of his resurrection it inaugurates the spiritual *katastasis*, which reaches fulfilment only at the general resurrection, but the reality of which is present in the resurrection of Christ. The baptism of Christ anticipates our baptism, and because his baptism was a type of his own resurrection, in baptism man receives resurrection and renewal in types and symbols. Baptism is the beginning of resurrection, and in it the Christian enters into the church and into heaven, of which the church is the type. As in the baptism of Christ the second *katastasis* is truly present in type, so in baptism the Christian is truly reborn and lives now in types and figures the eternal life which he will live in full reality after his resurrection<sup>114</sup>.

The similarity of this to Philoxenus' system presented above is unmistakable. 'We read the books of (Diodore and Theodore) more than those who now preach (their doctrine), and we tasted their venom', wrote Philoxenus to the monks of Beth-Gogal<sup>115</sup>. It is hard to believe that he studied Theodore carefully when reading his account of the Antiochene Christology of two natures, so manifestly unjust is his presentation of it. But it is not hard to believe him when reading his exposition of the inauguration of the spiritualisation of the creation by the economy of the Word. Here he speaks the same language as Theodore, and it makes sense to think of him having received it at the School of Edessa together with the moderated Evagrianism of S<sub>1</sub>, itself perhaps, as I have suggested<sup>116</sup>, a product of the School under Theodorian inspiration.

Whether or not Philoxenus found these two systems already brought into

---

<sup>113</sup> L. Abramowski, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, ZKG 72 (1961), pp. 263-293 (citations from pp. 273 and 272), who summarises and quotes from an article in Spanish by I. Oñatibia, *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia*, *Scriptorium Victorienense* 1 (1954), pp. 100-133.

<sup>114</sup> Cf. Oñatibia, *La vida cristiana*, pp. 100-117, 128-133; Abramowski, *Zur Theologie Theodors*, pp. 269-274.

<sup>115</sup> Cf. above, n. 111.

<sup>116</sup> Cf. above

a theological synthesis at Edessa cannot be said. But either way he is the first Syriac writer known to us whose work bears the imprint of Evagrius, and we may therefore assume the first thinker of note to have employed creatively the doctrine of the expurgated *Centuries* in the construction of his own system. If the adaptation of Evagrius into the Syriac church tradition, by the elimination of his Origenism and by the linking of his moderated metaphysics to the understanding of the economy of the Word as a type of the transformation of the visible world, came about under Antiochene influence, then it may be that the work of Philoxenus was decisive in ensuring its acceptance on the monophysite side. In that case this former pupil of the School of the Persians, who may have had a hand in closing it down<sup>117</sup>, has nevertheless contributed to the survival among monophysite Syrians of important aspects of the thought of two men dear to his 'Antiochene' teachers, Evagrius and Theodore<sup>117a</sup>.

---

<sup>117</sup> Cf. de Halleux, *Philoxène*, p. 49.

<sup>117a</sup> On the question of the 'Antiochene' inspiration of S<sub>1</sub>, cf. further my communication *The Syriac Adapter of Evagrius' Centuries* in the Proceedings of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 1979 (due in 1981).

# Les Chaldéens et les Malabares au XIX<sup>e</sup> siècle

par

JOSEPH HABBI

## I. LE MALABAR ET L'ÉGLISE D'ORIENT

### *Expansion de l'Église d'Orient*

L'Église Chaldéenne, ou Assyro-Chaldéenne, est l'ancienne *Église d'Orient* ou de Perse ou de Séleucie-Ctésiphon. Fondée depuis l'ère apostolique, elle a eu une grande expansion dès les premiers siècles. Bientôt elle arriva jusqu'en Perse, Médie, Arménie, Khorasan, Turkestan, Afghanistan, Indes, Chine à l'Est; Daïlem, Gilan et Gourgane au Nord; Syrie, Palestine, Chypre et les Iles à l'Ouest; elle compta environ 250 évêques<sup>1</sup>.

Déjà en 225 il y avait un évêque à Qatar, en 390 un couvent à Bahrayn, en 520 une communauté chrétienne à Socotra, et environ à cette date aux Indes; depuis l'an 635 en Chine, comme l'atteste la stèle de Si-ngan-fou<sup>2</sup>.

L'esprit évangélique poussait les fidèles de l'Église d'Orient à porter la Bonne Nouvelle dans toutes les régions. Le développement des moyens de communication entre les pays et le maintien des Irakiens et des Persans successeurs du commerce des Babyloniens, ont ouvert une bonne voie à l'évangélisation.

L'Inde, au cours des premières années du Christianisme, faisait partie de l'Empire Parthe, dont le siège était en Perse et en Irak. La tradition, presque unanime, attribue à l'Apôtre Saint Thomas l'évangélisation des Parthes, et, en particulier, des Indes<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Plusieurs ouvrages traitent l'Histoire de l'Église d'Orient (Assyro-Chaldéenne, ou de Séleucie-Ctésiphon); les plus importants sont: Scher, A., (Mgr), *Tarih Kaldu wa Aḡur*, vol. II, Beyrouth, 1913; Tisserant, E., (Card.), *Nestorienne (Église)*, DThC, XI, 1, 1931, coll 157-323; Fiey, J.M., (O.P.), *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, CSCO, vol. 310, Louvain, 1970.

<sup>2</sup> Tisserant, Nestorienne, op. cit., col. 195.

<sup>3</sup> Podipara, P.J., (C.M.I.), *The Thomas Christians*, London-Bombay, 1970, pp. 15-29; Tisserant-Hambye, *Eastern Christianity in India*, Calcutta, 1957; Joseph, T.K., *The Malabar Christians and their ancient documents*, Trivandrum, 1929.



*L'Église d'Orient et l'Inde*

Nous n'avons pas de témoignages sûrs à propos du commencement des relations officielles entre le siège du Catholicat, ou du Patriarcat de *l'Église d'Orient*, et le siège Métropolitain des *Chrétiens de Saint Thomas* du Malabar. Nous présumons que la communion entre les deux sièges remonte à l'époque de l'évangélisation elle-même; et quand le siège de Séleucie-Ctésiphon commence à s'attribuer la primauté sur toute l'Église d'Orient, il étendit aussi son pouvoir sur tous les sièges métropolitains qui étaient en communion avec lui, soit à l'intérieur comme à l'extérieur du pays d'origine. D'autre part, on sait que les Métropolitains et les Evêques des diocèses «extérieurs» de l'Église d'Orient, étaient généralement originaires de l'Irak ou de la Perse, et ordinairement des moines<sup>4</sup>.

Avant l'an 390 on trouve un évêque de nom Dudi, qui part de Basrah aux Indes<sup>5</sup>; le rite y est syro-chaldéen, on trouve des vestiges apostoliques dont la formation remonte au IV<sup>e</sup> s.; des croix ont été trouvées à Meilapore dans une ancienne église de Kottayam, portant des inscriptions pehlevies du VI<sup>e</sup> s., et syriaques en caractère estranghelo du X<sup>e</sup> s.<sup>6</sup>; toutes ces indications montrent l'existence des relations de communion et de dépendance entre l'Église d'Orient et la communauté chrétienne de l'Inde dès les premiers siècles. On verra que ces relations deviendront plus claires et plus officielles dans la suite.

Ma'na, Catholikos d'Orient en 420, envoya ses traductions de Diodore de Tarse aux «Pays Maritimes» et aux Indes<sup>7</sup>. Un témoignage certain de la présence de chrétiens originaires de l'Église de Séleucie-Ctésiphon est celui de Cosmas Indicopleustes, qui dans sa «Topographia Christiana» (520-525), enregistre des constatations faites sur place<sup>8</sup>. Le Catholikos Sabrišo' (596-604) reçoit des cadeaux de l'Inde<sup>9</sup>, et le Catholikos Išo'yahb II (628-646) enverra des évêques pour l'Inde, et les lettres du Patriarche, ou Catholikos, Išo'yahb III (650-660), montrent clairement l'existence des relations hiérarchiques entre l'Église d'Orient et les Chrétiens de Saint Thomas; Išo'yahb dit que son église s'est étendue au-delà de l'Inde, jusqu'à Qalah (Kalah) et au détroit de Malaca; il se réfère au séparatisme des métropolitains de

<sup>4</sup> Dauvillier, J., Les provinces chaldéennes de l'extérieur, dans *Mélanges Cavallera*, 1948; Fiey, J.M., *Chrétiens Syriaques sous les Mongols* (Il-Khanat de Perse, XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.), CSCO, vol 362, Louvain, 1975.

<sup>5</sup> Podipara, *The Thomas Christians*, p. 64

<sup>6</sup> Rae, G.M., *The Syrian Church in India*, Edinburg-London, 1892, p. 124; Podipara, op. cit., pp. 38-39.

<sup>7</sup> *Chronique de Seert*, ed. A. Scher, POr VII, 2, Paris, 1909, p. 117.

<sup>8</sup> PG, t. LXXXXVIII, col. 169, 445

<sup>9</sup> Podipara, p. 65b

Rewardašir, détournent du Chef de l'Église, le Catholikos de Séleucie-Ctésiphon, les évêques de l'Inde<sup>10</sup>. Le Patriarche Timothée (780-823) lui aussi lutta contre le séparatisme de Fars qui entraînait le schisme de l'Inde; les évêques récalcitrants lui répondirent: «Nous sommes les disciples de l'Apôtre Thomas, nous n'avons pas affaire avec le siège de Mari»<sup>11</sup>. Bien évidemment il s'agit du désir d'une autonomie, que malgré tout l'Église d'Orient ne pouvait pas assurer à ses provinces «extérieures». Timothée décréta des lois qu'Ibn at-Taïyib évoquera en ces termes: en cas d'élection ou de sacre des Métropolités, les Chrétiens de l'Inde ne doivent pas suivre l'avis du roi, mais celui du Patriarche<sup>12</sup>. Le Patriarche Theodosius (852-855) accorda une certaine exemption à l'Église de l'Inde<sup>13</sup>.

Les relations entre le siège patriarcal de l'Église d'Orient et ses provinces les plus lointaines continuèrent très normalement jusqu'au XIII<sup>e</sup> s. C'est lors des invasions mongoles qu'un profond bouleversement brisa l'intercommunion des provinces extérieures surtout.

### *Les Portugais et le Malabar*

Les Portugais explorèrent les côtes du Malabar en 1498, et les relations entre les chrétiens portugais et ceux de Saint Thomas commencèrent en 1502 avec Vasco de Gama; les missionnaires succédèrent aux marchands. En 1490 un malabare, de nom Joseph, fut ordonné prêtre par le Catholikos de l'Église d'Orient; il visita Rome et laissa un communiqué sur l'état de son église dans lequel il affirme la dépendance des Chrétiens du Saint Thomas au Patriarcat de Séleucie-Ctésiphon. En 1504, quatre évêques arrivent de la Mésopotamie au Malabar; l'un d'eux, Jacob Abuna de la famille patriarcale héréditaire, vivait au moment où S. François Xavier commença sa mission de légat papal aux Indes; dans une lettre du 12 janvier 1549, adressée à S. Ignace de Loyola, le grand missionnaire des Indes demande à son supérieur l'indulgence plénière de la part du S. Père le Pape, pour l'évêque Jacob et pour les soixante villages de Chrétiens de S. Thomas qui sont soumis à lui. Sur le même sujet il y a une autre lettre du S. François au P. Simon Rodriguez, et une troisième au roi du Portugal Jean III; la

<sup>10</sup> Duval, R., Išo'yahb III patriarcha. Liber Epistularum, CSCO, vol. 11, Louvain 1904-1905, p. 252.

<sup>11</sup> Barhebraeus, Chronicon Ecclesiasticum, ed. Abbeloos-Lamy, t. III, Louvain 1877, p. 171.

<sup>12</sup> Dauvillier, J., Chaldéen (droit), Dictionnaire de Droit Canonique, t. III, Paris 1942, col. 347; Ibn at-Taïyib, Fiqh an-Nasraniya, CSCO, vol. 167, p. 119.

<sup>13</sup> Mackenzie, G. T., Christianity in Travancore, Trivandrum, 1901, p. 5.

dernière contient une recommandation en faveur de l'évêque Jacob<sup>14</sup>. Notons seulement que ces lettres montrent combien les chrétiens d'autrefois sentaient la communion ecclésiale différemment des conceptions juridiques tardives.

Comme successeur de Mar Jacob, on a Mar Joseph, le frère du Patriarche Sulaqa. Le premier patriarche «catholique» de l'église d'Orient, a envoyé son frère aux Indes, accompagné par la mission romaine composée par l'évêque Ambroise Buttigeg et le frère dominicain Antonin Zahara, qui étaient chargés d'accompagner Sulaqa en Orient<sup>15</sup>.

D'autres preuves de la juridiction des Patriarches de l'Église d'Orient, «nestorienne et catholique», sont prises de la reconnaissance par le Pape de l'autorité patriarcale d'Abdišo', successeur de Sulaqa, sur l'Inde<sup>16</sup>; en effet, Mar Joseph reçu par le Pape, celui-ci lui parle du Patriarche Abdišo' qui a été confirmé par lui<sup>17</sup>. Les Portugais aussi reconnaissent cette juridiction<sup>18</sup>.

Durant l'absence de Mar Joseph, le Patriarche Abdišo' nomma Mar Abraham, et au retour de Mar Joseph en Inde, Mar Abraham fut accusé d'hérésie; le Pape alors suggéra au Patriarche de diviser la province ecclésiastique entre les deux évêques<sup>19</sup>.

A partir de ce moment on commence à voir le jeu des Portugais en accusant les évêques chaldéens d'hérésie; des inquisitions ont été faites au Portugal, mais le Pape comme le Patriarche ont continué à démentir de telles accusations et à confirmer la communion existante entre Rome et l'Église de Séleucie-Ctésiphon. Les Jésuites portugais reprirent les manœuvres en exigeant le pallium romain pour les évêques chaldéens, mais Rome répondait qu'une telle pratique était appliquée seulement dans le cas où les dignitaires ecclésiastiques étaient nommés directement par le Pape<sup>20</sup>. Il faut préciser que pour compliquer encore les affaires, on avait la présence de

<sup>14</sup> Cfr les textes de ces lettres dans la dissertation de: Koodapuzha, Xavier, *The «Schism and Nestorian Heresy» of Saint Thomas Christians of India in the 16th Century (Pre-Diamperitan Period)*, Rome 1964 (Thèse de Doctorat présentée à l'Université Urbanienne de la Propagande de la foi), pp. 88-89 (Pro manuscripto).

<sup>15</sup> Beltrami, G., *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, *Orientalia Christiana* 29 (1933), Rome, p. 201; Habbi, J., *Signification de l'union chaldéenne de Mar Sulaqa avec Rome en 1553*, *OrSyr* 11 (1966) 110ss.

<sup>16</sup> Giamil, S., *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesias*, Rome 1902, pp. 59-61.

<sup>17</sup> Koodapuzha, *The «Schism and Nestorian Heresy»* ..., pp. 93-94.

<sup>18</sup> Vosté, J., (O.P.), *Missio duorum fratrum Melitensium O.P. in Orientem saec. XVI et relatio, nunc primum edita, eorum quae in istis regionibus gesserunt*, *Analecta Ordinis Praedicatorum* 33 (1925), IV, p. 16.

<sup>19</sup> *Archiv. Vatic. secret.*, *Archiv. de Castello*, *Armad.* VII, caps. V, n. 9; Giamil, *Genuinae relationes*..., pp. 69-71.

<sup>20</sup> *Ibid.*; Koodapuzha, *op. cit.*, 94ss.

syriaque au Malabar, considérée comme voie facile à l'introduction de toute hérésie; on a commencé aussi à nomer des prêtres latins, ou qui connaissent du moins le latin<sup>26</sup>.

### *Synode de Diamper*

Pour dire un simple mot sur ce Synode, considéré pour longtemps en Europe comme un succès de la foi catholique, nous disons que les vrais objectifs furent : la latinisation des Chrétiens de S. Thomas, et en conséquence, l'interruption de toute relation entre eux et le Patriarcat de Séleucie-Ctésiphon; le centralisme de l'Église Romaine a joué un rôle assez déterminant dans cette affaire.

Les Chrétiens de S. Thomas furent obligés à assister au Synode sous peine d'une excommunication «*latae sententiae*»<sup>27</sup>. F. Roz nous informa qu'aucun canon n'a été discuté ou modifié; les présents écoutaient sans rien comprendre. Le Missel, le Rituel et le Pontifical latins furent traduits en syriaque; le Patriarche Chaldéen, en pleine communion avec Rome, à ce moment-là, a été condamné comme hérétique et schismatique<sup>28</sup>. Comme réaction, le premier évêque latin des Chrétiens de S. Thomas, F. Roz, nous dit que beaucoup de fidèles ont quitté Granganore<sup>29</sup>.

### *De Diamper à Audo*

Pour faire un pas rapide et arriver à la période du Patriarche Joseph Audo (1874-1878), nous rappelons seulement les faits suivant.

Le 5 novembre 1599, François Roz, Jésuite latin, avait été nommé successeur de Mar Abraham l'archevêque oriental; le 20 décembre de la même année, le siège métropolitain d'Angamala fut fait suffragant du siège latin de Goa, créé depuis l'année 1534; le 4 août 1600 le Patronage (Padroado) du Portugal a été étendue sur le Malabar; en 1609 le titre fut changé d'Angamala à Granganore; plusieurs régions et églises se sont faites latines. On a ainsi commencé à soustraire de la juridiction orientale des régions de l'Inde; une petite zone fut réservée aux «orientaux» ayant un Archidiacre, sous le pouvoir immédiat de l'évêque latin. Menacés d'être privés du dernier signe de leur autonomie, les orientaux du Malabar ont précédé à un acte désespéré : 12 prêtres ont sacré en 1653 l'Archidiacre Joseph comme Arche-

<sup>26</sup> Cfr. les lettres de Dom Menezes : Koodapuzha, pp. 152ss.

<sup>27</sup> Koodapuzha, pp. 155-156.

<sup>28</sup> Raulin, G.F., (O.S.A.), *Historia Ecclesiae Malabaricae cum Diamperitano Synodo*, Rome 1745, p. 88.

<sup>29</sup> Koodapuzha, p. 160.

vêque. Plus qu'un schisme, il s'agit d'une révolte et d'une revendication de droits.

En 1700 les Chrétiens du S. Thomas se sont divisés entre ceux qui dépendent du Patronage du Portugal, favorable plutôt aux Jésuites, et ceux qui dépendent de la Congrégation romaine de la Propagande de la Foi, favorable aux Carmes.

Les relations avec le siège de l'Église d'Orient n'étaient pas totalement interrompues. Un évêque, Simon d'Adu, arriva en Inde, et le 22 mai 1701 sacra évêque Angelus Francis, déjà nommé par Rome pour Verapoly. A la fin du XVIII<sup>e</sup> s. des troubles se succèdent au cours du règne de Mar Dionysius, et des Carmes italiens viennent d'être nommés par Rome. Grégoire XVI supprima le Patronage pour les sièges de Granganore et de Cochin; il unifia les Chrétiens de S. Thomas et les «latins du Malabar, sous une seule autorité, celle d'un «Vicariat apostolique de Verapoly». En 1849 le Vicaire apostolique du Malabar devint Archevêque<sup>30</sup>.

Mais toutes ces démarches n'ont pas été suffisantes pour convaincre les Chrétiens de S. Thomas d'embrasser la discipline latine; on constate des essais de *rébellion* de temps en temps; le plus éclatant est celui produit pendant le patriarcat de Mar Joseph Audo.

## II. MAR AUDO ET LE MALABAR

La veille du Noël 1849, le Patriarche Joseph Audo, écrit au Cardinal Préfet de la Congrégation de la Propagande de la Foi sur ses empressement pastoraux pour son Église Chaldéenne, et fait connaître aussi la lettre des Malabares qui lui est parvenue :

«Mentre eravamo occupati indefessamente, e studiavamo il modo e il come codificare e dirigere, anzi attuare le grandi aperture, e le molte perturbazioni e lontane e vicine che si sono trovate e trovansi in questa nostra Chiesa Caldaica di qui (per calmare le quali non sarebbe sufficiente la nostra debole forza se non venisse corroborata dalla potenza divina, cui ogni cosa facile, e dall'aiuto efficace di V. Eminenza) ecco ci giunsero lettere dai nostri figli Caldei di Malabar, nelle quali ci pregno caldamente domandando di stabilire un buon Vescovo per la loro Chiesa colà, che da molto tempo sono privi d'un pastore Caldeo per motivi ben chiari e noti a V. E. Per questo ci siamo mossi nella pietà, si per riguardo alla Fede, che riguardo alla nazionalità, e tralasciando, in certo modo, altre cure, abbiamo preso a pensare del modo con cui possiamo corrispondere alla loro domanda. Ma siccome la nostra volontà non che la nostra autorità dipendono da V. Eminenza e senza la bilancia giusta della S. Apostolica non possiamo bilanciare niente, abbiamo voluto (esporre) quest'af-

<sup>30</sup> Podipara, op. cit., p. 186. Cfr. aussi, p. 187, l'extension du territoire du Vicariat apostolique du Malabar.

fare a V. E. accludendole anche le lettere che ci giunsero dai sacerdoti di quelle contrade soprascritte in nome di Monsig. Nicolao Zaja insieme alla lettera del Vescovo Giacobita, che le ha spedite affinché V. E. ne comprendesse il contenuto. Il defunto Monsig. Couvrià (P. Coupperie) aveva già ottenuto da questa S. Sede il permesso al nostro predecessore Monsig. Gio. Hormisda (Yohannan Hermez) onde poter eleggere due soggetti idonei, consacrarli vescovi, e spedirli per governo di quella suddetta Chiesa. Laonde abbiamo la fiducia che anche questa volta venga ridato simile permesso Apostolico, affinché queste Chiese ritornino sotto il governo del Patriarca Chaldeo, ch'è commissionato dalla S. Sede come era per lo passato... Se venissero governati per mezzo nostro, uno sarebbe il governo, cioè, quello che proviene dalla S. Sede, cui noi siamo indegnamente soli ajutori e servi. Dunque noi abbiamo affidato questo affare, non solo, ma anche ciò che riguarda noi alla giusta decisione di V. E. da cui attendiamo sollicita risposta.»<sup>31</sup>

Nous ne possédons malheureusement que la traduction de cette lettre très importante, car elle est le signal qui a donné chemin libre à une affaire qui engagera sérieusement tout le Patriarcat de Mar Audo (1847-1878), et qui ne manquera pas de se révéler avec des multiples visages.

Les personnes citées sont : le Patriarche Nicolas Zaya ou Iša'ya de Giacobbe, prédécesseur d'Audo; le Patriarche Yohannan Hormez, prédécesseur de Mar Nicolas; Mgr Pierre Coupperie, Archevêque latin de Babylone et Délégué Apostolique à Bagdad; l'Évêque jacobite est Mathieu Mar Athanasius. Les lettres des Malabares sont la pétition de 1849<sup>32</sup>.

La lettre de Mar Audo, écrite avec grand respect, révèle la mentalité du Patriarche chaldéen qui considère son autorité comme dérivée de celle du Pape; c'est la mentalité théologico-juridique que l'Église Catholique professait à cette époque. Mais le Patriarche se ressent aussi de l'histoire de la tradition de son église orientale; il en s'appelle à la *nationalité*, et ne tardera pas de corriger cette vision.

Le 4 avril 1850 Mar Audo renouvelle à la Propagande sa demande de lui «permettre de sacrer des évêques pour la Nation (Ta'ifat = Rite) des Chaldéens qui habitent le Malabar»<sup>33</sup>. Et le 5 février de l'année suivante il notifie qu'il avait écrit aux Malabares d'attendre les délibérations de la Congrégation, et de ne pas se laisser aller au désespoir, car il reste prêt d'accomplir «ce devoir» avec eux<sup>34</sup>. Moindre de deux mois après il revint

<sup>31</sup> ACO (Archivum S. Congregationis Pro Ecclesia Orientali), Acta 2 (1865), f. 108. Nous citerons ces documents d'après notre Thèse de doctorat, présentée à l'Université du Latran à Rome en 1966, sous le titre : Mar Joseph Audo et le pouvoir patriarcal, Étude historico-juridique. (Pro manuscripto).

<sup>32</sup> Tisserant-Hambye, op. cit., p. 105. Il s'agit de deux lettres du 28 juillet 1849 : ACO, acta, 2, 108-110.

<sup>33</sup> APF (Archivum S. Congregationis de Propaganda Fide), SR (Scritture Riferite), Mesopotamia-Persia, 20, (1849-1855), f. 237.

<sup>34</sup> Ibid., f. 356.

sur cette question dans une autre lettre à la Propagande disant que les Malabares lui ont écrit d'envoyer un évêque pour au moins bien examiner, leur situation, il dit que les Malabares ont le grand et urgent besoin de cette aide, mais que lui n'a pas voulu prendre des mesures énergiques sans la permission et le conseil de Rome<sup>35</sup>.

### *Première phase de la revendication du Malabar*

La question malabare commença à prendre une tonalité différente de la part des Chaldéens depuis la lettre du Patriarche du 7 avril. Rome lui avait dit de patienter; ensuite, elle lui ordonna, à travers le P. Marchi, Préfet des Dominicains à Mossoul, de ne plus soulever cette question. Mar Audo ajouta dans sa lettre un nouvel argument en faveur de l'instance malabare : le danger pour les Malabares de passer à l'hérésie jacobite. Il dit, pour la première fois, que sa faculté de sacrer des évêques pour eux, n'est point contre les canons<sup>36</sup>. Nous connaissons bien les démarches des Anglicans et des Jacobites pour soumettre les Chrétiens du S. Thomas sous la juridiction des Patriarches Syriens Orthodoxes<sup>37</sup>.

Dans une lettre du mois d'août 1853 adressée à son Vicaire le prêtre Dominique Osanna, résident en France, le Patriarche revient sur l'affaire malabare en disant :

«Jusqu'à présent nous n'avons pas reçu l'autorisation de leur envoyer des évêques qui soient sous notre autorité.»<sup>38</sup>

Le Patriarche l'exhorte à intervenir de son mieux pour son Église auprès du Cardinal Préfet de la Propagande. Il rappelle la Bulle de Benoit XIV du 26 juillet 1755 d'après laquelle le but est que toutes les Nations, ou Communautés, deviennent catholiques, mais non latines. Il ajoute :

«Que répondons-nous aux Nestoriens, aux Arméniens schismatiques, aux Jacobites pour combattre ce que leur ont enseigné les Protestants...La haine du S. Siège. A l'occasion de l'affaire du Malabar, ils disent : «Voyez l'injustice des Latins; ils ne suivent pas la vérité avec ceux qui se convertissent à leur religion; mais ils annulent et changent leur rite, comme ils ont fait à l'égard des Chaldéens du Malabar.»<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Ibid., 428.

<sup>35</sup> Ibid., 428.

<sup>36</sup> Ibid., 561.

<sup>37</sup> Podipara, p. 221.

<sup>38</sup> ACO, Acta 2 (1865), 142v.

<sup>39</sup> Ibid., 143.

Audo adressa une seconde lettre à son Vicaire Osanna, le 17 janvier 1855<sup>40</sup>. Dans la première lettre, comme dans la seconde, nous trouvons un nouvel argument : chaque « Nation », ou communauté, de l'arabe « Ta'ifa », dénomination reconnue officiellement par les Autorités Ottomanes, chaque « Église », c'est-à-dire, doit maintenir son « rite » ou liturgie et discipline. Il ajoute aussi l'argument de langue : les Malabares ne comprennent pas la langue latine, mais le syriaque.

Il faut avouer que l'attitude de Rome n'a pas été toujours la même. Le 15 juillet 1850, la Propagande fait savoir au Patriarche, qu'elle examine l'instance et le prie d'en avertir les Malabares en les exhortant à la patience<sup>41</sup> ; huit jour après, dans une lettre adressée au Vicaire apostolique de Verapoly, Mgr Ludovico de Ste Thérèse, la Propagande dénie au Patriarche chaldéen toute juridiction sur le Malabar<sup>42</sup>. Il est indéniable que les Missionnaires portugais ont joué un grand rôle dans cette affaire. Le 4 novembre 1850 Mgr Ludovico écrit au Pape ; il manifeste sa surprise, assure que les Malabares n'ont jamais demandé un évêque de leur rite et ignorent qu'à Babylone il y ait un patriarche chaldéen<sup>43</sup>. Très réceptive, la Propagande écrit à Mar Audo, le 1 mai 1851, que l'instance des Malabares, « *già sospetta a questa S. C.* » s'est révélée « *come un parto di alcuni pochi insubordinati, i quali vorrebbero trovar pretesti per sottrarsi da ogni autorità* » ; c'est pourquoi la Congrégation « *ha creduto almeno per ora di rigettarla* »<sup>44</sup>.

Mar Audo, absorbé par d'autres problèmes, ne répond que le 7 avril 1852 : il avoue ne plus savoir que faire ; on lui a dit d'attendre et de faire patienter les Malabares ; maintenant, on le prie de se taire, comme si le sacre d'évêques chaldéens pour le Malabar s'opposait aux sacrés canons<sup>45</sup>. Le 3 juillet, la Propagande assure que les nouvelles instances seront soumises « *sotto nuovo esame per essere presi nella debita considerazione* » ; cependant, « *converrebbe che V.S. si astinasse onninamente dall'attiva corrispondenza con quei supplicanti* »<sup>46</sup>. Mais, dans une lettre au pro-Délégué Planchet, la Congrégation romaine nie toute relation de « nationalité » ou de « religion » entre les Chaldéens de la Mésopotamie et les « Siri Malabarici » ; elle n'admet qu'une relation historique entre les Malabares et les Patriarches nestoriens de Babylone<sup>47</sup>. Le P. L. Puccinelli, missionnaire au Malabar, fait sienne cette opinion<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> Ibid., 144

<sup>41</sup> APF, Lettere-Decreti, 339 (1850), f 535v

<sup>42</sup> Ibid., 584.

<sup>43</sup> APF, SR, Mesop.-Persia, 20, 428.

<sup>44</sup> APF, Lett -Decr., 340 (1851), 326v-327.

<sup>45</sup> APF, SR, M.-P., 20, 561, 585v.

<sup>46</sup> APF, Lett -Decr., 342 (1852), II, 761v, 820.

<sup>47</sup> Ibid., 707-708 ; cfr : ACO, Acta 2 (1865), 133-134.

<sup>48</sup> ACO, Acta 2, 24v., 124v-127v.



Une personne neutre pourrait mieux nous faire connaître l'affaire, c'est le P. Marchi, Préfet des Dominicains à Mossoul. Dans sa lettre du 6 mai 1851, adressée à Rome, Marchi rappelle les instances des Malabares en vue de «*liberarsi dalla presidenza dei Pasteri latini*»; les Chaldéens et leur Patriarche lui ont demandé son avis, il a confirmé qu'il ne fallait rien faire indépendamment du St. Siège. Il fait suivre les lettres des Malabares, dans lesquelles ils déclarent que Mar Audo est le Patriarche de leur propre rite<sup>49</sup>.

### *Développement de l'affaire et les deux réunions générales*

Le Vicaire apostolique de Verapoly, Ludovico, en butte à des diffamations, fut appelé à Rome en 1851; pour lui succéder, Rome choisit un autre carme déchaux, Bernardin a S. Theresia (Bacinelli), qui est nommé le 12 mars 1853 Coadjuteur du Vicariat avec droit de succession, deviendra ensuite Vicaire et le restera jusqu'à sa mort, survenue le 5 septembre 1868<sup>50</sup>. Quelques mois après avoir été nommé Coadjuteur, il informait la Propagande de l'arrivée d'un prêtre chaldéen, nommé Denha Bar-Yona; il précisait dans la suite qu'il s'agit d'un «*fuggitivo della sua patria e dal suo patriarca*»; néanmoins, il impute à Mar Audo la responsabilité dans cette question et prie le Préfet de la Congrégation d'imposer silence au «patriarche de Bagdad»<sup>51</sup>.

Entre-temps arrive en Mésopotamie le prêtre malabare Antoine Kudakachira, fondateur du Monastère de S. Antoine le Grand, accompagné d'un autre prêtre et d'un clerc. Ce Kassanar est décrit par les informateurs latins au Malabar comme «*sedicente*» et de «*pessima condotta*» etc. Il laissa ses compagnons en Chaldée et retourna dans son pays. Sa réputation a beaucoup influencé les décisions de 1856<sup>52</sup>.

En 1855, le Patriarche est à Bagdad; il reçoit d'autres lettres des Malabares. Rentré à Mossoul, en août 1856, Mar Audo y reçoit la première lettre du Cardinal Alessandro Barnabò, nommé Préfet de la Propagande le 20 juin, à la suite du décès du Cardinal Franson. Le Patriarche s'empresse de féliciter le nouveau Préfet et expose la question du Malabar<sup>53</sup>.

En août 1856, Mar Audo reçut une lettre signée par 31 prêtres malabares<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> Ibid., 25

<sup>50</sup> Ambrosius A S Theresia, Hierarchia Carmelitana seu series illustrorum praesulum ecclesiasticorum ex ordine carmelitarum disalceatorum, ACD (Archivum Carmelitarium Disalceatorum) (extrait), f IV, I, Rome, 1939, pp. 333-344.

<sup>51</sup> ACO, Acta 2, 138v-140v.

<sup>52</sup> Ibid., 27.

<sup>53</sup> APF, SR, Me-P, 21 (1856-1863), 86.

<sup>54</sup> ACO, Acta 2, 150v-151b La traduction de cette lettre, comme aussi d'autres lettres, est de Kayyat; elle est signée par le Patriarche et 31 prêtres.

Il réunit à l'Église de Meskenta à Mossoul, le clergé de la ville, le Supérieur des moines Elisa' Elias, le Préfet des Dominicains Marchi, et le Délégué apostolique Planchet. Il fut décidé d'envoyer une supplique au Pape afin d'obtenir de lui l'autorisation de sacrer, pour le Malabar, un Métropolitain chaldéen; dans le cas où Rome serait désireuse de mieux connaître la situation exacte, qu'elle envoie au Malabar quatre visiteurs, deux latins et deux chaldéens. Audo écrit :

«Mosso da carità verso quei poveretti...e mosso pure da un certo riguardo alla mia nazione, che ha unanime questo voto cosa conferma ai diritti dei riti differenti, convocato il mio clero di Mossul, e l'Abate di Rabban Hormez, presente Msg Planchet Deleg. Ap., e il Prefetto dei PP. Domenicani, creduta cosa ben fatta di postulare una decisione di Roma dariceversi senza ritardo; la quale sia o di permettere di ordinar loro un pastore di rito caldeo scelto coll'approvazione della S. Sede e della S. C. dipendente (Il pastore suddetto) dal Patriarca dei Caldei, e questo è il più rimedio, e il più adattato al bisogno a mio parere; ovvero se ancora sono dubbie le relazioni avute...che si scelgano dalla Vostra parte due Visitatori non Carmelitani, e da noi due altri, e si rechino collà di unanime intenzione di conoscere la verità circa lo stato di quella tribù...Essendo certo per documenti e fatti, che quei Cristiani erano sempre e son del rito Caldeo ed erano sotto la giurisdizione della Chiesa Caldea prima del Nestorianesimo, e dopo ancora per lungo tempo»<sup>55</sup>.

Le Patriarche adresse aussi aux Malabares une lettre exaltane<sup>56</sup>.

L'année suivante, le Kassanar Antoine revint en Mésopotamie avec quelques-uns de ses élèves que le Vicaire au Malabar ne voulait pas admettre aux ordres sacrés parce qu'ils n'avaient pas suivi les cours au petit séminaire latin des Carmes. Il était prévenu que des Malabares viennent en Mésopotamie pour apprendre le syriaque (le chaldéen). Six d'entre eux moururent à Bagdad; les autres se rendirent à Mossoul, où ils furent accueillis par des familles chaldéennes<sup>57</sup>.

Georges (Gwarguis) Khayyat, le futur Patriarche Abdišo' Khayyat (1895-1899), rentré en Mésopotamie après de brillantes études au Collège Urbain de la Propagande, sur recommandation de la Propagande, devient expert et secrétaire du Patriarche. C'est lui qui rédigea — en italien — la lettre du 21 avril 1858, adressée au Cardinal Préfet, accompagnée d'un Mémoire historique «*intorno alla Chiesa Siro Caldaica del Malabar*», fruit de ses recherches<sup>58</sup>.

Grâce à lui, le Patriarche parvient à exposer clairement ses arguments

<sup>55</sup> ACO, Acta, 2, 146v-147

<sup>56</sup> Ibid, 152-152v.

<sup>57</sup> APF, Let.-Decr, 348 (1857), 625, 148v-149v.

<sup>58</sup> APF, SR, Mesop.-P., 21235 (L'original); ACO, Acta, 2, 30 et 153v; APF, Let.-Dec., 349 (1858), 318v et 639v-640

quant à son droit sur le Malabar, arguments aussi bien historiques que juridiques. Il pourrait ainsi parler de «droit de justice» sur le Malabar<sup>59</sup>.

La Propagande avait préparé «il Sommario di una Ponenza che si prepara per sottoporre agli Emi. PP. questa S.C. lo stato della Chiesa Siro-Malabarica»; elle demandait à Audo de lui transmettre tous les documents qu'il croirait utiles pour le jugement de l'affaire, mais lui renouvelle son interdiction de s'en mêler désormais : «il di cui esame e giudizio è di esclusiva pertinenza della S. Sede»<sup>60</sup>. Mais Audo propose à nouveau au Cardinal, dans sa réplique du 12 novembre 1858, l'envoi de visiteurs; pour les latins, le P. Marchi ou le P. Besson, et pour les chaldéens, le prêtre Guriel ou Osanna Ufi qui se trouvait à Rome<sup>61</sup>.

On lui fit savoir que l'affaire n'était pas oubliée; un nouveau Mémoire sur ce sujet a été écrit par le carme Giacinto de S. Elia, le 25 mars 1859<sup>62</sup>. Non satisfait de la réponse, Audo déclare, le 12 décembre 1859, que son devoir patriarcal lui impose de s'intéresser aux Chaldéens du Malabar<sup>63</sup>.

En 1858 nous assistons au changement de personnel dominicain à Mossoul; les italiens deviennent des français; en 1859, on a aussi la suppression du Consulat français de Mossoul; le consulat britannique renforcera sa position<sup>64</sup>.

Les Malabares, soutenus par l'Agent consulaire anglais, M. Christian Rassam, un chaldéen devenu Anglican, entendaient forcer le Patriarche à agir selon leurs désirs. Mar Audo changea alors le Šammas (sous-diacre) Joseph Rassam, frère de l'agent, d'exécuter des sondages auprès des trois anciens élèves de la Propagande devenus évêques: Di Natale, Hindi et Bar Tatar; lui, il crut bien faire en s'éloignant de Mossoul, il se rendit à Alqoš, son village natal.

Importuné par les Malabares qui résidaient à Mossoul, il s'efforça de les convaincre d'envoyer un délégué à Rome afin d'y défendre leur cause.

<sup>59</sup> APF, SR, M.-P., 21, 235 Mais voir l'exemplaire rapporté dans la Ponenza de 1865, ACO, Acta 2, 154; cette copie est assez différente de l'originale, malgré que cette dernière fut écrite originellement en italien. Cette remarque est à faire à l'égard de beaucoup des lettres et des rapports que des traducteurs résumaient pour les soumettre au jugement des Cardinaux.

<sup>60</sup> APF, Let.-Dec., 349, 532.

<sup>61</sup> ACO, Acta, 2, 160-162; Ibid., SOCG (Scritture Originali Congregazioni Generali), I (1862-1866), n. XXX. La traduction de cette lettre est du chaldéen G. Guriel. Il est évident qu'il faut, à partir de ces données historiques et certaines, corriger plusieurs auteurs, comme: Korolevskij, C., 'Audo (Joseph), DHGE V, Paris 1931, coll. 317-356; Goormachtigh, B.-M., Histoire de la Mission dominicaine en Mésopotamie et en Kurdistan, depuis ses premières origines jusqu'à nos jours, Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum, II (1895-6), pp. 271-283; 405-419; III (1897-8), 79-88; 141-158; 178-200; 533-545; etc.

<sup>62</sup> APF, Let.-Dec., 349, 936; ACO, Acta, 2, 162-164 (Mémoire du P. Carlo Giacinto di S. Elia, des Carmes déchaux, le 25 mars 1859).

<sup>63</sup> ACO, Acta, 2, 167v-168v (trad. de Guriel).

<sup>64</sup> Ibid.

Devant leur obstination, ayant pris conseil du P. Ligiez, dominicain et chargé d'affaire de la Délégation, il n'hésita pas à les excommunier. Rome n'ayant pas encore reçu la lettre du Patriarche, manifesta à Audo sa tristesse et lui attribua la responsabilité de la présence des jeunes malabares à Mossoul<sup>65</sup>. Cette lettre ne pouvait que produire un effet défavorable dans l'esprit de son destinataire qui éprouvait plutôt le besoin d'un réconfort. Il partit pour Diarbekir durant l'été 1860. La lettre de la Congrégation, datée du 7 juillet, arrivera trop tard<sup>66</sup>.

Mgr Henri Amanton, nouveau Délégué apostolique, pressé par la Propagande, arrive en Mésopotamie et se rend à Diarbekir tandis que le Patriarche et les Evêques Di Natale, Dašto, Bar Tatar, Hindi et Asmar s'y trouvaient et s'entretenaient du Malabar. Il y est reçu solennellement et après échange de visites, part pour Mossoul; c'est là que, deux mois plus tard, arrivent Mar Audo et ses Evêques. Préciser et mettre en vigueur les décisions prises à Diarbekir, tel est le but de la réunion du 12 septembre 1860, dans l'église de Ste Meskenta, de la Hiérarchie, du Supérieur des Moines, de nombreux prêtres et notables chaldéens. Le lendemain, le Délégué demande, par lettre des renseignements sur cette assemblée; le Patriarche répond manifestant sa surprise de n'avoir pas encore reçu les ordres du Pape auxquels Amanton fait allusion. Le 14 septembre, le Délégué réplique violemment, qualifiant la réponse d'offense à sa personne, à sa charge et au St. Siège. La réponse d'Audo est polémique: il parle de la juridiction ordinaire des pasteurs, de ses droits patriarchaux, de la juridiction d'un évêque titulaire et de celle d'un délégué; il promet de donner des renseignements sur la réunion de Meskenta dès réception des documents qui doivent confirmer la délégation d'Amanton<sup>67</sup>. Amanton demande un entretien à Di Natale, qui refuse de le voir si ce n'est en présence des autres Evêques. Amanton présente alors le Bref de sa nomination et obtient l'assurance qu'on ne décidera rien sans son préavis.

Huit jours plus tard cependant, Mar Audo procède au sacre de ẖayyat, qui prend le nom d'Abdišo', comme évêque d'Amadia, et de Thomas Rokos ẖanjarḥan pour Prat-Mešan (Basrah); il destine à celui-ci la charge de visiteur au Malabar. Le 4 octobre, Le Délégué interdit le sacre de nouveaux évêques, excommunie celui qui oserait partir pour le Malabar et exige un acte de soumission au St. Siège sous menaces des censures ecclésiastiques, si ses conditions n'étaient pas acceptées au soir du vendredi 5 octobre 1860<sup>68</sup>.

<sup>65</sup> APF, Let.-Dec., 350 (1849), 799v-800.

<sup>66</sup> Ibid., 351 (1860), 430.

<sup>67</sup> ACO, Acta 2, 173 (La traduction); APF, SR, M.-P., 21 (1856-1863), 710 (L'original arabe), 711v.

<sup>68</sup> APF, SR, M.-P., 21 737.

Le P. Besson, Préfet des Dominicains de Mossoul, tente une conciliation ; il échoue et donne au Délégué son accord à la prise de cette mesure suprême.

Le 10 octobre, Mar Audo et ses Évêques adressent à Pie IX une longue lettre qu'ils accompagnent d'un Mémoire sur le Malabar. Ils exposent leurs arguments en faveur de la juridiction du patriarche chaldéen sur les Chrétiens du Malabar et la nécessité de leur donner des évêques. Les expressions employées à l'égard des Dominicains français — Mgr Amanton étant particulièrement visé — sont très violentes<sup>69</sup>.

On lit dans la lettre :

«I Caldei Malabaresi da che sone stati alienati dalla ubbidienza di questo Patriarcato non hanno mai cessato colle replicate ed importune istanze a questo Patriarcato chiedendo colle lagrime d'essere rimessi al primo loro diritto». Elle répète l'accusation des non-catholiques : «Non esser vero che Roma cerca semplicemente chiamar alla fede cattolica gli Orientali, ma piuttosto ad assoggettarli al Rito Latino». Et contre les Missionnaires : «Trattandosi peraltro di affari del regime della nostra Chiesa, si persentano i detti Reverendi non con semplice consiglio, ma come assolute guide e dettatori da seguirsi senza rimbrotto, come per esempio : per tal diocesi bisogna promuovere il tale ; il tal altro ancorchè abile e degno fa d'uopo lasciarlo, perchè non è di loro genio ecc. ».

Par respect à Rome on n'a pas sacré un évêque pour les Malabares :

«Sebbene eravamo e siamo tuttora persuasi e convinti spettare al patriarcato della nostra Chiesa un tale diritto». Il s'agit d'une «prerogativa della nostra Sede». Le Patriarche et les Évêques font cette supplique au Pape : «Supplichiamo Sua Santità ad annuire alla S. Congregazione a far mettere il Patriarcato nostro al parallelo degli altri Patriarchi Orientali comandando che quelle grazie e sussidi coi quali si vuol aiutare lo spirituale di questa nazione, qualunque diocesi di essa, s'impartiscono col canale del medesimo Patriarcato, ossia per le nostri mani, onde col consiglio dei nostri confratelli Vescovi (che siamo a portata di saperne i bisogni meglio degli altri) sovveniamone i veri bisogni»<sup>70</sup>.

La question du Malabar était pour les Chaldéens une question de droit. On lit le ton de Di Natale et de Bar Tatar et la précision de Ҕayyat. Les Chaldéens sont pour les relations et les communications directes avec Rome ; le rôle du Délégué, et encore de plus, celui des missionnaires, devait se limiter aux conseils ; le Patriarche est le canal à travers lequel devaient passer toutes les affaires de la «Nation» qui exigeaient une intervention de la part de Rome, et mieux encore, de la part du Pape.

Le deuxième Mémoire avait pour but celui de porter des raisons en faveur du «*Primato della nostra Chiesa Caldea Cattolica*», qui possède «*il diritto di*

<sup>69</sup> ACO, Acta, 2, 178, 185v-188 (Le Mémoire), 188-190 (Lettre de Bar Tatar). APF, SR, M.-P., 21, 755, 796-797, 800v, 868, 875, 881-882, 887 etc.

<sup>70</sup> ACO, Acta, 2, 182-184v.

*reggere e governare la Cristianità del Malabar nelle Indie Orientali*». Le S. Siège n'a jamais annulé le droit, et les documents postérieurs au Synode de Diamper démontrent que :

«Il Patriarcato Caldeo non ha perduto tale diritto sopra il Malabar... 1. che la dichiarazione di tale diritto non si è interrotta in ogni circostanza; 2. che la sospensione di tale diritto fu precaria dalla parte del Padre Universale a cagione dello stato misero della Sede di Babilonia, cioè per le circostanze dei tempi di persecuzione; 3. che durante tale state di cose la S. Sede non ha inteso di sopprimere, ma solo di supplire alla mancanza della Gerarchia Caldaica in Malabar... 6. s'aggiunge, che nella conferma che suol dare la S. Sede ai nuovi Patriarchi Babilonesi s'approvano tutti i diritti antichi ad eccezione della eresia. Ora eresia non è la giurisdizione ecclesiastica, che è loro propria fin dai tempi Apostolici, sui corrituali dell'India»<sup>71</sup>.

Après une quarantaine de jours, le Patriarche et les Évêques écrivent à nouveau au Pape; l'objet de la lettre est encore celui du rôle des Délégués Apostoliques et du pouvoir des Patriarches<sup>72</sup>.

### *Voyage de Mar Audo à Rome en 1861*

Le Pape approuva la décision de la Congrégation de la Propagande d'appeler le Patriarche Chaldéen à Rome afin d'exposer ses raisons au sujet du Malabar. Hormais quelques réticences. l'invitation de Rome produisit une détente dans les esprits chaldéens; la réaction du Délégué et des Missionnaires fut, par contre, largement défaitiste. Amanton fut très contrarié de voir que Rome ne confirmait pas les censures qu'il avait portées. Les latins de Mossoul envoyèrent à Rome le P. Ligiez pour soutenir leur cause qui était, selon eux, celle de Rome elle-même. Le différend entre les Chaldéens et les Latins s'aggrave<sup>73</sup>.

Rokos se prépare à quitter Bagdad pour le Malabar. Le Kassanar Antoine a publié la nouvelle de son sacre et annoncé son prochain départ<sup>74</sup>. Toutefois, Rokos fut envoyé en qualité de Visiteur «privo di qualunque giurisdizione»<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Ibid., 186v-187v.

<sup>72</sup> Ibid., 191v-194.

<sup>73</sup> Ibid., 190-200v; APF, SR, M.-P., 21, 800. À reviser affirmations: Nasri, P., *Kitab Dahirat al-Adhan fi tawarih al Mašariqat wal-Mağaribat al-Surian*, la continuation restée imprimée; Korolevskij, coll. 330-332; De Clercq, C., *Conciles des Orientaux catholiques*, Histoire des Conciles, II P., Paris 1952, 557-559, et d'autres, qui arrivent à parler d'un conciliabule de 1860!

<sup>74</sup> ACO, Acta, 2, 202v-203 (Lettre du Consul général de France à Bagdad); cfr. aussi: Ibid., 196-197.

<sup>75</sup> APC (Archivium Patriarchatus Chaldaeorum - Bagdad): Lettre de la Hiérarchie chaldéenne aux Malabares, le 14 novembre 1860; lettre à l'Évêque Rokos, le 1<sup>er</sup> novembre; lettre

Pour le séjour de Mar Audo nous n'avons qu'à suivre la Ponenza de mars 1865. Arrivé le 31 juillet 1861, a eu logement au Couvent des Saints Vincenzo e Anastasio chez les Ministri del'Infermi. Le Pape exigea, avant d'entreprendre aucune démarche, que la Patriarche rappelle Rokos du Malabar et fasse une soumission sincère. Le Cardinal Préfet parla à l'Évêque Di Natale, qui accompagnait le Patriarche; des échanges directes aussi avec Mar Audo par l'intermédiaire du Maronite François Mehaseb comme interprète; et finalement, le 7 septembre le Patriarche consigna trois lettres: la première adressée à l'Évêque Rokos afin qu'il rentre en Mésopotamie; la deuxième à l'Évêque Bar Tatar et la troisième au prêtre Sciauriz de Bagdad dans le même sens; il a ajouté une supplique au Pape. Le 14 septembre, Pie IX reçut Mar Audo et Di Natale, accompagnés par le Cardinal Barnabò et M. Mehaseb; le Pape blâma le Patriarche, responsable des troubles survenus<sup>76</sup>.

Audo fut reçu par Pie IX en audience de congé et quitta Rome le 20 octobre; il arriva à Mossoul le 2 décembre. Les promoteurs de la question malabare n'étaient pas contents de la circulaire que le Patriarche avait envoyée de Rome le 23 septembre; ils accusèrent Audo de faiblesse à l'égard de la Propagande<sup>77</sup>. D'autre part, les trois lettres écrites n'avaient pas encore produit leur effet et Rokos avait dépassé son mandat de simple visiteur; surpris de recevoir une lettre de son Patriarche, lui ordonnant de revenir en Mésopotamie, il voulut en vérifier l'authenticité avant d'y donner suite; mais le Vicaire apostolique de Verapoly, Bernardin de Ste. Agnèse, pressé de se débarrasser de ce fauteur de troubles, se hâta de l'excommunier au nom du Pape; le Supérieur des Carmes, Chavara Kuriakos, l'accompagna jusqu'à Cochinchine d'où il prit le paquebot pour Basrah en 1862<sup>78</sup>.

Rokos arrive à Bagdad en juin 1862; mais les Malabares résolurent de faire une nouvelle tentative auprès du Patriarche. Le prêtre Thondannat, qui accompagna Rokos avec deux autres malabares, se rendit à Mossoul; Mar Audo refusa de les voir, et les trois s'adressèrent cette fois au Patriarche Nestorien, qui sacra Thondannat évêque en lui imposant le nom de Abdiso<sup>79</sup>.

Remarquons seulement que le silence et l'attitude du Patriarche s'expliquent à la lumière de la certitude de Mar Audo d'après laquelle Rome ne

des Malabares à Rokos, le 30 août 1961; lettre d'Audo et de Rokos aux Malabares, le 14 septembre 1860, et une seconde, le 27 février 1861; APF, SR, M -P., 21, 755-756

<sup>76</sup> ACO, Acta, 2, 42-43.

<sup>77</sup> Ibid., 45-46 (Lettre de Di Natale, le 15 octobre 1861), 225v-226 (Lettre d'Audo, le 4 août 1862); 210v-212.

<sup>78</sup> Ibid., 46, 204v-208, 240v.

<sup>79</sup> Podipara, op. cit., p. 190.

rejette pas l'instance chaldéo-malabare, mais elle entend uniquement différer son exaucement pour des raisons pratiques. Dans le circulaire écrite de Rome le 23 septembre 1861 le Patriarche osa écrire aux Chaldéens :

«Questa S. Congregazione non solo non rigetta le istanze fattele dai figli della nostra nazione dimoranti in quelle parti, ma che anzi è disposta pienamente ad accoglierle, e fare suo tempo, e con la benedizione del Signore, tutte ciò che ridonda in loro vero bene e vantaggio spirituale»<sup>80</sup>.

Mar Audo, en conformité avec les paroles et les promesses du Cardinal Préfet, gardera le silence pour une période de temps. Il s'efforcera pour exécuter les ordres romaines et reporter le calme parmi les fidèles agités à la suite de ce refus, momentanément d'après les uns, perpétuel d'après les autres, de sacrer un évêque chaldéen pour le Malabar.

### *La Ponenza Romaine de 1865*

La Congrégation de la Propagande décida finalement d'étudier en séance plénière les affaires chaldéennes et, plus particulièrement, la question du Malabar. La Ponenza fut préparée pour février 1865; elle comprenait un très diffus «Ristretto con Sommario e nota di Archivio sopra la giurisdizione che il Patriarca Caldeo pretende sul Malabar. Sul Delegato Apostolico, e la Missione dei Padri Domenicani di Mossul. Sopra lo stato e i bisogni della Chiesa Caldea e Malabarica»; aux 313 feuilles imprimées, il faut ajouter d'autres feuilles volantes<sup>81</sup>.

Après avoir donné un résumé surtout tiré des ouvrages d'Assemani, sur l'Église chaldéenne, la Ponenza donne des notices sur la chrétienté de St. Thomas. Voici ses conclusions : Les «Soriani» du Malabar étaient des nestoriens jusqu'au synode de Diamper; après la suppression de leur archevêché d'Anghemala, ils furent soumis définitivement aux évêques latins de Cranganor jusqu'en 1630, année où ils passèrent sous la juridiction

<sup>80</sup> ACO, Acta, 2, 229; APC, le Diplôme donné par le Patriarche et ses Évêques à Rokos, le 1<sup>er</sup> septembre 1860

<sup>81</sup> ACO, Acta S. Congr. pro Negotiis ritus Orientalis, 2 (1864-1865), 1865, f 1-113. Ponente l'Emo. Card. A. Barnabo Prefetto.

Voici l'Index du Ristretto.

Cap. I Notizie storiche della Chiesa Caldea, e della Cristianità di S. Tommaso nel Malabar  
2 articoli

Cap II Relazione dei fatti occorsi nella Chiesa Caldea e Malabarica dal 1848 fino al presente.

Cap III Delle varie questioni che furono cagioni o pretesti dei molti disordini avvenuti dall'anno 1848 fino al momento presente

Cap. IV Sullo stato attuale ed i speciali bisogni tanta della Chiesa Caldea, che della Malabarica

Dubbi



des Vicaires apostoliques de Verapoly qui furent tous des latins. Les études récentes montrent suffisamment que ces conclusions ne s'accordent pas parfaitement à la vérité des données historiques. Il faut ajouter que la Ponenza met à la base de l'examen de la question une distinction très subtile et forcée celle selon laquelle *«i Malabaritani hanno desiderato bensi di avere un vescovo della loro nazione, non però di sottomettersi al Patriarca di Babilonia»*. Mar Audo est considéré, dans la Ponenza, *«se non il principale autore, almeno il principale fautore delle turbolenze Caldeo-Malabariche»*. L'exposition des faits se limite à un seul point de vue, celui de la Propagande.

Les Dubbi formulés furent cinq et concernaient l'affaire du Malabar. Et la Congrégation générale du 6 mars 1865 répondit qu'il n'est pas opportun de *«estendere la giurisdizione del Patriarca Caldeo di Babilonia sui Soriani del Malabar»*<sup>82</sup>.

La Propagande communiqua au Patriarche les résolutions adoptées, ceci le 23 mars; elle disait :

*«Gli Emi Padri si sono con molta pazienza e diligenza occupati della richiesta del Malabar da lei più volte proposta. Ed hanno dovuto riconoscere che a tale domanda si oppone la storia, la diversità di rito, i decreti e le costituzioni emanati in più circostanze da diversi Sommi Pontefici a cominciare da Clemente VIII fino alla Santità di N.S. il quale approvando l'unanime risoluzione degli Emi. Cardinali di questa S. C., vuole, ch'ella ne deponga ogni pensiero, riservandosi Egli stesso di provvedere ai gravissimi bisogni dei Soriani del Malabar»*<sup>83</sup>.

Le Patriarche Chaldéen continua à répéter dans ses lettres à Rome les droits patriarcaux transmis par ses prédécesseurs, soit sur le Malabar, comme sur toute la «Nation» :

*«altrimenti avremo avuto il nome del Patriarca senza il fatto, ovvero rinunciato ai diritti che sono qual deposito della nostra fede»*; contrairement, il ne voit que *«Ella (Le Cardinal Préfet) vorrà toglierci a forza l'autorità patriarcale, ed a disgrado della nazione, e contro anche il diritto e la giustizia...Noi siamo Patriarca e non Metropolita...Avendoci Iddio affidato la dignità patriarcale, non ci contentiamo del semplice di lei nome senza i suoi diritti ed autorità»*<sup>84</sup>.

Les décisions de Rome provoquèrent apparemment une réconciliation latino-chaldéenne, bien que le Patriarche s'efforcera d'apporter de nouveaux arguments capables de réfuter ceux qui ont déterminé la négation de l'instance<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> ACO, Acta, 2, 94v-96v

<sup>83</sup> ACO, Acta, 7 (1872-1873), 665.

<sup>84</sup> ACO, Acta, 2, 265v-269.

<sup>85</sup> ACO, SR, Caldei, 1 (1862-1866), 663s., 695-697.

*Constitution Cum Ecclesiastica et Concile du Vatican I*

L'Archevêque de Diarbekir, Di Natale, se rendit à Rome pour participer aux solennités du centenaire des Apôtres Pierre et Paul; il fut victime du choléra et mourut le soir du 13 août 1867. En notifiant cette nouvelle à Mar Audo, La Propagande se réserve la nomination du nouvel évêque de Diarbekir; quelques jours plus tard, elle prie le Patriarche de lui soumettre les noms de trois candidats, désirant étendre aux Chaldéens la Constitution *Reversurus*, déjà en vigueur chez les Arméniens<sup>86</sup>. La Constitution *Reversurus* visait à changer la discipline orientale en latine à l'égard de l'élection des évêques.

L'envoyé du Patriarche à Rome, l'Archevêque Elias Mellus, dans une lettre du 21 novembre adressée au Patriarche, dévoile l'intention de Rome de limiter les droits patriarcaux, en soumettant les évêchés directement au Saint Siège; dans ce dessein, on commence par nommer les évêques orientaux<sup>87</sup>.

Le Patriarche Chaldéen était disposé à accepter toute initiative qui favorisait la réorganisation de son Église et de toutes les Églises orientales. Il écrivit à la Propagande le 31 juillet 1868 :

«Circa il desiderio della Santità el Sommo Pontefice intorno alla disciplina canonica per la elezione dei vescovi orientali, noi non ripugnamo a tale ordinazione : anzi desideriamo che siano dato disposizioni tendenti a riorganizzare tutta quanta la Chiesa Orientale col determinare canoni salutari per ogni cosa e per la disciplina e pel rite, e per le preci, per l'amministrazione de' Sacramenti, e per altre cose ecclesiastiche»<sup>88</sup>.

Mais le Patriarche évidemment ne pensait pas devoir admettre une délibération du type décrit par l'Archevêque Mellus. Mieux renseigné sur le contenu de la Constitution *Reversurus*, Audo écrivit que ce règlement de l'édition des évêques provoquera des troubles et des critiques de la part des Chaldéens et des Nestoriens<sup>89</sup>.

Rome crut de son devoir d'étendre la Constitution *Reversurus* aux Chaldéens; ce fut dans la congrégation générale du 9 août 1869; la Constitution *Cum Ecclesiastica Disciplina* fit son apparition le 31 août; le Patriarche la recevra à Beyrouth, en route vers Rome pour participer au Concile du Vatican.

Arrivé à Rome, Mar Audo était toujours plus convaincu des intentions

<sup>86</sup> ACO, Acta, 4 (1868-1869), 327v, 418-429.

<sup>87</sup> ACO, SR, Caldei, 2 (1867-1874), 1367.

<sup>88</sup> ACO, Acta, 4 (1868-1869), 328. Voir le texte original · ACO, SR, Caldei, 2, 1601v. (La traduction italienne n'est pas conforme à l'originale).

<sup>89</sup> ACO, Acta, 4, 420v.

de Rome d'atténuer les droits patriarcaux. L'audience de Pie IX et le fait d'être forcé à sacrer les deux candidats romains pour Mardin et Diarbekir augmenteront la confusion. Les orientaux en général, et les Chaldéens en particulier, craignant de perdre droits, discipline et rites de leurs Églises, se rapprochèrent du parti opposé à la définition de l'infailibilité du Pape.

Le Patriarche Audo, grand défenseur de la diversité disciplinaire des églises particulières, ne voulut pas perdre l'occasion que lui offrait le Concile; il lui fut interdit de soulever la question de l'élection des évêques; il fit lire, au cours de la XVI<sup>e</sup> congrégation générale, une célèbre intervention sur l'utilité et la nécessité de conserver la diversité de la discipline ecclésiastique<sup>90</sup>.

Convaincu que la définition de l'infailibilité aura pour conséquence la suppression du pouvoir patrilcal, Audo s'associe à ceux qui refusent d'assister à la proclamation du dogme et, malgré l'insistance de la Propagande, refusera de l'accepter. La Propagande préparera une *Ponenza*, en avril 1871, pour examiner les rapports du Patriarche avec les néo-schismatiques et son attitude relative à la Constitution *Reversurus*.

Le 9 décembre, une *Plénière* examina les «*timori che ispira la condotta del Patriarca Caldeo Monsig. Giuseppe Audo, e sui provvedimenti da adottarsi per conservare la Chiesa Caldea nella unità Cattolica*». On résolut d'envoyer en Mésopotamie Mgr Fanciulli<sup>91</sup>.

Fanciulli n'arriva à Mossoul que le 20 juin 1872; sa mission fut couronnée de succès. Le Patriarche qui craignait de perdre ses droits et privilèges patriarcaux, décida de donner son adhésion au Concile dès qu'il fut rassuré du maintien des dits droits. Il faut ajouter que Fanciulli a fait également des promesses au sujet du Malabar. Dans sa lettre du 20 août 1872, Mar Audo adhère au Concile; la réponse du Pape Pie IX est datée du 16 novembre<sup>92</sup>.

Dans sa lettre d'adhésion Audo écrit :

«*Aderisco ai Decreti e Costituzioni del Sacro Concilio Vaticano e specialmente alla definizione dogmatica dell'infalibilità del Romano Pontifice nelle cose di fede e di morale, quando insegna la Chiesa universale in qualità di Papa e Capo della Chiesa Cattolica...Ciò io però colla riserva di ritenere tutti i diritti, distinzioni, privilegi, grazie, usi e tradizioni di cui han goduto gli antichi Patriarchi d'Oriente tanto generali che particolari senza alcun combiamento o alcuna differenza*»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Mansi, I.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 50, II, 513-516.

<sup>91</sup> ACO, Acte, 6 (1871), 506-513.

<sup>92</sup> ACO, Acta, 7 (1872-1873), 323, 347-359; Giamil, *Genuinae relationes...*, 420-424.

<sup>93</sup> ACO, Acta, 7, 342v.

*Dernières mesures d'Audo pour le Malabar*

Mar Audo n'a jamais cessé, pendant son patriacat, de réclamer les droits de son Église sur le Malabar. Sur le conseil des Dominicains de Mossoul, écrivit le 19 mars 1873 au Cardinal Préfet, l'assurant de son attachement et de celui de toute son Église au Siège apostolique, et déplorant que les promesses si souvent faites n'aient pas encore reçu un commencement d'exécution; il reviendra à la charge dans une autre lettre<sup>94</sup>; mais la *Ponenza* de septembre 1873 rappelle la résolution de 1865<sup>95</sup>.

Sous pression du parti attaché aux traditions orientales, le 24 mai 1874, jour de la Pentecôte, le Patriarche procéda au sacre de deux évêques: Mathieu-Paul Šamina pour Amadia et Pierre-Elia Abbol-Yonan pour Gezrah; il décida d'envoyer l'Archevêque Elias Mellus au Malabar.

Le P. Lévy, missionnaire dominicain à Mossoul, télégraphie à la Propagande; celle-ci le prie d'user de toute son influence auprès du Patriarche pour le faire revenir sur sa décision; elle écrit également à l'Archevêque Kayyat et au Vicaire apostolique du Malabar; c'était trop tard. Mellus se rend à Bagdad le 21 juillet et se prépare à partir pour le Malabar, accompagné du moine Augustin<sup>96</sup>.

C'est à partir de 1864 que les Chrétiens du S. Thomas furent divisés de nouveau entre la juridiction de la Propagande et celle du Patronage. Quelques prêtres du Patronage, encouragés par le chaldéen Phillippe Aziz, insistèrent toujours pour avoir un évêque chaldéen. À l'arrivée de Mar Mellus 30 églises du Patronage et 2 de la Propagande le suivirent; Mellus résida à Trichur; le Vicaire apostolique de Verapoly, Léonard Louis, son Vicaire général, Kuriakos Porukara, Supérieur des Carmes et tous les Carmes contrarièrent Mellus; deux paroisses latines et le nestorien Mar 'Abdišo' s'associèrent à lui, pour une brève période de temps. Mellus fut excommunié; il restera huit ans avant de rentrer, forcé, en Mésopotamie en 1882. Il y aura depuis des Nestoriens «*Mellusiens*»<sup>97</sup>.

Devant l'imminence d'un schisme chaldéen le Pape intervient: le 1 août 1874, il interdit d'envoyer quelqu'un au Malabar et excommunie ceux qui seraient déjà partis. Le nouveau Délégué, Lion, demanda à Rome de suspendre l'application de la Bulle *Cum Ecclesiastica*, mais Rome insistait sur la nécessité d'observer les normes de la Bulle<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> ACO, SR, Caldei, 2, 2221, 2369-2369.

<sup>95</sup> ACO, Acta, 7, 648-674.

<sup>96</sup> ACO, Acta, 8 (1874-1875), 326; APF, SR, M.-P., 22 (1864-1874), 983.

<sup>97</sup> Podipara, pp. 191-192.

<sup>98</sup> De Martinis, R, Iuris Pontificii, VI, II, 243-247 (Speculatores super); APF, SR, M.-P., 22, 1009-1014.

Les Chaldéens restaient dans l'ignorance du développement de la situation ; les Missionnaires envisageaient la déposition du Patriarche et la nomination d'un Vicaire patriarcal<sup>99</sup>.

Le Patriarche, que la fièvre minait depuis plusieurs mois, répliqua, le 20 février 1875, dans une lettre adressée à Rome et que rendit célèbre sa publication par De Martinis et Giamil : il y défend sa conduite, proteste de son dévouement au Chef suprême de l'Église, rejette la validité de la Constitution *Cum Ecclesiastica*, et déclara son droit sur le Malabar. Il dit :

«Je n'ai fait qu'exercer simplement mon pouvoir patriarcal ordinaire. Car j'ai consacré des Évêques suivant ma coutume et selon la discipline qui est en vigueur, à l'exemple des Patriarches mes prédécesseurs qui ont occupé légitimement ce siège oriental soit du temps où ils étaient infectés du Nestorianisme, soit depuis qu'ils ont embrassé la religion chrétienne (catholique). En effet le Saint Siège Apostolique et les Pontifes Romains ont solennellement promis aux Nations Orientales de leur conserver leurs privilèges, et leurs coutumes anciennes... Les Souverains Pontifes n'ont jamais exigé des nations orientales autre chose que l'union avec le Saint Siège dans la foi et en ce qui concerne la morale et l'obéissance au Souverain Pontife, connaissant la grande ténacité des Orientaux pour tout le reste». Par rapport à la Constitution *Cum Ecclesiastica*, Audo écrit : «j'ai refusé de l'accepter et de la faire exécuter... J'ai avec moi tous mes frères les Évêques de ma Nation, avec l'approbation desquels a eu lieu la consécration des nouveaux Évêques, aussi bien que l'envoi de M. Mellus au Malabar... Je viens maintenant déclarer qu'il est impossible d'accepter la Bulle en question et de rappeler l'Évêque Mellus. J'ai pour moi l'adhésion de tous le Clergé et des Notables de ma Nation qui tous unanimement refusent toute innovation dans l'ancien mode l'institution des Évêques». Quant à la promesse de Mgr Fanciulli relative au Malabar, Audo déclare qu'il s'agit d'une promesse qui fut faite «positivement et réellement... devant témoins et bientôt divulguée»<sup>100</sup>.

Audo prépare, le 27 juillet 1875, un autre sacre d'évêques : Cyriaque-Gurguis Goga pour Zako et Phillipe-Ya`qub Uraha pour le Malabar. La Congrégation décida, le 21 février 1876, de les excommunier ; le Bref «*Inter ea quae*» du 17 mars sanctionna ces dispositions<sup>101</sup>. Le Bref donnait au Délégué faculté d'excommunier les Évêques Mathieu, Goga et Rokos, si ceux-ci ne se soumettaient pas dans les 15 jours. Mgr Lion pria la Propagande d'en suspendre l'exécution, et la Congrégation générale du 20 juin suspendit l'exécution et prit une mesure décisive :

«per encyclicas litteras ad omnes Episcopos et Fideles ritus chaldaici, si Sanctissimo placuerit, publici juris fiant omnia quae ab Apostolica Sede

<sup>99</sup> APF, SR, M.-P., 22, 1040-1041 ; Ibid., 23 (1875-1883), Lettre de Lion, le 15 janvier 1875, et celle du 2 février 1875 (sans énumération).

<sup>100</sup> Giamil, *Genuinae*..., 424-429.

<sup>101</sup> De Martinis, *Iuris Pontificii*, VI, II, n. DXLII, 289-292 ; ACO, Acta, 9 (1876), 52-119.

praescripta sunt, tum circa electionem Episcoporum Chaldaeorum, tum circa reservationem jurisdictionis in Syros Malabaricos... Summatim refellantur argumenta... Suspendatur jurisdictio Patriarchalis in omnes dioeceses, quae legitimo Pastore carent vel carere contingant... earumque regimen... Summo Pontifice reservata sint; et fiat interminatio excommunicationis majoris et depositionis in Patriarcham, si per mensem, a die, qua haec epistola in ejus manus pervenerit, in patratibus criminibus obstinate perduret. Fiat pariter interminatio excommunicationis majoris in pseudo-episcopos intrusos... Praeterea dioeceses omnes in Mesopotamia legitimo pastore carentes comittantur administrandae Vicariis Sacerdotibus ritus Chaldaici, a Delegato Apostolico designandis et jurisdictione donandis per Breve Apostolicum»<sup>102</sup>. Pie IX approuve cette résolution dans une lettre encyclique intitulée «Quae in Patriarchatu», datée du 1<sup>er</sup> septembre 1876<sup>103</sup>.

Le 22 janvier 1877, Lion remet à Mar Audo la lettre encyclique accompagnée de sa traduction arabe. Le 30 janvier, le Patriarche lui écrit :

«Nous répondons avec douleur et disons : Il nous paraît que le Saint Père n'a pas eu connaissance et n'a pas su la vérité des difficultés qui nous ont obligé d'envoyer au Malabar, ni la cause de la consécration des nouveaux évêques... On a imputé toutes nos bonnes et utiles actions à rébellion... Nous voici, par obéissance aux ordres de Sa Sainteté le Vicaire de N. S. Jésus-Christ... nous avons résolu, dès maintenant, de prendre soin, avec l'aide de N. S. de rappeler les deux évêques Elie et Jacques du Malabar, et cela avec sagesse et prudence»<sup>104</sup>. Le 1<sup>er</sup> mars, le Patriarche envoie au Pape sa lettre de soumission. Le lendemain, il intime à Mellus, à Uraha et au Moine Augustina, l'ordre de quitter le Malabar<sup>105</sup>.

La Propagande indique à Lion qu'il peut absoudre le Patriarche; elle décide, le 31 juillet, d'étendre au Patriarchat chaldéen les concessions faites au Patriarcat de Cilicie des Arméniens, quant au choix des évêques<sup>106</sup>.

Agé de plus de quatre vingt cinq ans, Mar Joseph Audo mourut à Mossoul, le 29 mars 1878; on l'a enterré dans l'Église de N.-D. des Semences à Alqoš<sup>107</sup>.

## CONCLUSION

Le Patriarche Joseph Audo, un moine simple, d'une érudition médiocre et latinisée comme tous les orientaux catholiques de son époque, fut un type intelligent, fort de caractère et profondément attaché aux traditions orien-

<sup>102</sup> ACO, Acta, 9, 236-263.

<sup>103</sup> De Martinis, op. cit., VI, II, n. DLIX, 306-317; Ibid., n. DLXI, 318-319.

<sup>104</sup> ACO, Acta, 10 (1877-1878), 190-191v.

<sup>105</sup> Ibid., 204-205v.

<sup>106</sup> Ibid., 307-318v.

<sup>107</sup> ACO, SR, Caldei, 3 (1875-1878), 3450-3453v.

tales. Son ministère et les conjonctures de l'époque lui ont appris beaucoup : le sens de l'originalité orientale, la différence entre la mentalité latine, tant théologique que juridique, d'avec la mentalité orientale; et sa responsabilité de patriarche, chef de son église, pour garder toutes les prérogatives de sa «Nation». Il luttera contre les essais de latinisation de son temps, sans y réussir; toutefois, il nous laisse un patrimoine assez riche d'idées claires à l'égard du rôle du Pape, du Patriarche, de la Curie Romaine, des Délégués apostoliques et des Missionnaires. On dirait qu'on est, avec lui, dans l'atmosphère du Concile Vatican II, alors qu'on est à Vatican I!

Quant au Malabar, Audo fut le grand défenseur de la diversité des rites et des disciplines; il a réclamé avec ténacité un droit appartenant à son Église chaldéenne depuis des siècles, mais dans un moment où tous les efforts adressés à renforcer le centralisme du Pape et de Rome. On ne pouvait pas donc tenir compte de la nécessité et l'utilité d'accorder à chaque communauté chrétienne son autonomie juridique, liturgique et disciplinaire.

Pour terminer, nous tirons des passages de l'intervention du Patriarche Audo au Concile :

«Quod ergo ad fidei dogmata attinet, qualia et quanta illa sint, quae a sacrosancto concilio Vaticano declarari opportune existimantur... Sed quod de dogmatibus asserimus, de canonibus disciplinae asserere non possumus... Omnes enim optime sciunt quod orientales populi ita in antiquae disciplinae ritibus, consuetudinibus ac privilegiis eorum ecclesiae adeo tenaces sunt, ut vis aliquid etiam parvi momenti mutari patiantur sine magno tumultu et gravibus scandalis; quae quoties fiunt, non sine animarum detrimento supprimuntur».

Le Patriarche ensuite fait des remarques très intéressantes :

«Fateor etiam disciplinam ecclesiarum patriarchatus nostri aliqua reformatione indigere, sed non pari modo ac caeterarum ecclesiarum. Verumtamen habita ratione ad circumstantias, quae ad aedificationem, non autem ad destructionem conducere valeant, consequens est :

1° ut non omnes disciplinae canones singulis ecclesiis indiscriminatim applicari possint; quia ecclesiae iuribus, ritibus, privilegiis et consuetudinibus inter se vel maxime discrepant; quae vero discrepanti semper probata ac confirmata fuit ab ecclesia.

Consequens est 2° quod pro unaquaque natione et patriarchatu ita facienda est reformatio, ut ratio habeatur ad respectiva adiuncta; et nonnisi per concilia nationalia id obtineri posset.

3° Ad hoc deprecandus est sanctissimus... atque iste venerandus ecclesiae senatus, ut data venia nobis assignentur locus ac tempus, ut ex huius concilii Vaticani schematibus disciplinaribus, quae nobis applicabilia sunt, et ex nostris antiquis canonibus et consuetudinibus novum ius canonicum componamus, quod patrum reverendissimorum examini, et deinde approbationi praebeamus.

Scitis enim... quam sit necessarium vigilare ut varietas in ritibus privilegiis

ac consuetudinibus ab antiquo in ecclesia catholica vigentibus intactae conserventur, ut inde unitas fidei lucidior, et firmitas unitatis, charitatis, atque obedientiae uni capiti, quod est beati Petri successor in una eademque ecclesia universali per totum orbem ac per omnes nationes extensa clare conspicitur atque retinsecat... Clarum est hasce praerogativas esse signa ac tesseram varietatis nationum; quae varietas in iis, quae praeter fidem sunt, divinae certe virtutis ac omnipotentiae argumentum est in unitate ecclesiae catholicae... Istae praerogativae et varietates cum non sint substantiales, profecto constitutae et sancitae per synodos sive oecumenicas sive particulares, et ab universa ecclesia sunt receptae; atque apud illos praesertim qui cum ecclesia catholica non sunt uniti, huiusmodi praerogativae tamquam immutabiles canones ac constitutiones considerantur... Omnino ergo iustitia postulat, exigitque fidelitas ne conservationi praerogativarum sedium patriarchalium aliquod detrimentum afferatur.»<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Mansi, Conciliorum..., t. 50, II, coll. 513-516.



# Das christologische Florilegium in Qērellos II

von

BERND MANUEL WEISCHER

Im Jahre 430 richtete Kyrillos von Alexandrien drei Sendschreiben an das Kaiserhaus in Konstantinopel, um der Beeinflussung des Hofes durch Nestorios entgegenzuwirken. Der erste Prosphonetikos 'Über den rechten Glauben' war an Kaiser Theodosios II. selbst, der zweite an die jüngeren Schwestern des Kaisers Arkadia und Marina, der dritte an Eudokia, die Gattin des Kaisers, und Pulcheria, seine ältere Schwester, gerichtet. Die ersten beiden Schriften sind auch Bestandteil des äthiopischen Qērellos. Der zweite Prosphonetikos<sup>1</sup> besteht — von der interessanten dogmatischen Einleitung abgesehen — hauptsächlich aus einem immensen Schriftstellenmosaik zur Darstellung der rechten Lehre über Christus, nach verschiedenen Thesen angeordnet. In der aus zwanzig Kapiteln bestehenden Einleitung stellen die Kapitel 9-18 ein bedeutsames Florilegium von Aussagen neun bekannter Theologen und Kirchenväter des 4./5. Jahrhunderts dar, die zu den christologischen Fragen Stellung nehmen. Kyrillos führt die Zeugnisse dieser Väter als Beweise in seiner theologischen Argumentation zur Lehre der Menschwerdung und für den Gebrauch des θεοτόκος-Titels für die heilige Jungfrau, lange vor 430, an. Deshalb stammen die meisten Textauszüge auch aus Weihnachtshomilien der betreffenden Theologen. Noch im 4. Jahrhundert war die patristische Argumentation spärlich, erst im nestorianischen Streit wurde der Väterbeweis voll entfaltet und fand in der Florilegienliteratur seinen Niederschlag. So haben wir neben den Florilegien in den Schriften des Kyrillos z.B. den Eranistes des Theodoretos von Kyrrhos mit 238 Vätertestimonien; von späteren Florilegien sind die des Timotheos Ailuros, des Severos von Antiochien und des Philoxenos von Mabbug zu erwähnen. Wenn es in der Patrologie von B. Altaner und A. Stuiber heißt: »Im 6. Jh. verfiel die patristische Florilegienliteratur, weil sie nicht mehr aus den Originalen schöpfte und Fälschungen aufnahm«<sup>2</sup>, so gilt das ebenso von den Florilegien des 5. Jh. Selbst im vorliegenden Florileg sind wenigstens vier Texte nicht authentisch, sondern gehen auf die apollina-

---

<sup>1</sup> Im äth. Text sind auch die Namen der Adressatinnen angegeben, die im griech. Text fehlen, eine Tatsache, die zu verschiedenen Vermutungen Anlaß gab, vgl. Bardenhewer IV 50.

<sup>2</sup> B. Altaner-A. Stuiber, Patrologie (Freiburg i.Br. 81978) 3.

ristische Bewegung zurück<sup>3</sup>; so war Kyrillos wohl nicht klar, um welchen Vitalios es sich in seiner Sammlung handelte<sup>4</sup>.

Die Florilegien oder Teile derselben wurden sehr früh in andere Sprachen, wie etwa ins Syrische oder Armenische, übersetzt<sup>5</sup>. Auch in späteren Sammlungen, wie in der *Confessio patrum* [= dem I'tirāf al-ābā' bzw. Hāymānota abaw], kommen Stücke aus dem vorliegenden Florileg vor, kommen aber für den Vergleich mit dem griechischen Urtext erst in zweiter Linie in Betracht. Die vorliegende Qērellos-Version steht aber auf der gleichen Linie mit den alten syrischen, lateinischen und armenischen Übersetzungen. Somit ist eine Herausgabe des Textes wünschenswert, zumal da die Arbeit an der kritischen Edition von Qērellos II noch Jahre in Anspruch nehmen dürfte. Die Edition erfolgt nach 8 alten Qērelloshandschriften, von denen drei Handschriften für die Textherstellung die wichtigsten sind; es handelt sich um H, S und Y. Letztere Handschrift dient als Textgrundlage und ist in ihrer jeweiligen Schreibung unverändert belassen. Hier die Handschriften und ihre Abkürzungen<sup>6</sup>:

1. H = Dāgā (Ṭānāsee), Qeddus Eṣṭifānos, Hs. Nr. 23 = Ṭānāsee 134, Bl. 29r-32r
2. K = London, British Library, Ms. Orient. 740, Bl. 133v-135v
3. M = Gondar, Madḥāne ʿĀlam, Hs. Nr. 2 = Ṭānāsee 181, Bl. 42v-46v
4. R = Paris, Bibliothèque Nationale, Collection d'Abbadie Nr. 48, Bl. 33v-36r
5. S = London, British Library, Ms. Orient. 745, Bl. 20r-21v
6. T = Tübingen, Universitätsbibliothek, Ms. Ma IX 28, Bl. 27v-30r
7. W = Leningrad, Institut narodov Azij, Codex Koriander 3, Bl. 20v-22r
8. Y = Kebrān (Ṭānāsee), Qeddus Gabre'ēl, Hs. Nr. 37 = Ṭānāsee 37, Bl. 39r-42v.

Der äthiopische Text ist mit der griechischen Textausgabe der ACO I, 1, 5, 65-69 verglichen worden; die Zahlen in den Klammern hinter den griechischen Zitationen meinen die Zeilangabe des griech. Textes. Die Kapitelangaben 1-10 der vorliegenden äthiopischen Ausgabe entsprechen den Kapiteln 9-18 des griechischen Textes. Beim Text in eckigen Klammern handelt es sich um erläuternde Zusätze zum besseren Verständnis des Textes, Text in runden Klammern ist die wörtliche Übersetzung. Außer den im

<sup>3</sup> Zu den apollinaristischen Fälschungen vgl. LietzAL 79-128.

<sup>4</sup> Vgl. LietzAL 91.

<sup>5</sup> Welche Stücke vom vorliegenden Florilegium auch in syr. oder armen. Übersetzung vorkommen, ist beim griech. Text in den ACO jeweils angegeben.

<sup>6</sup> Zur Beschreibung der Hss. vgl. WeiQ I 29f., 34, 36-39.

Oriens Christianus üblichen Literaturabkürzungen werden folgende Werke abgekürzt :

- ACO I,1-8 Edvardus Schwartz (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini-Lipsae 1927-30)
- DL Augustus Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae* (Lipsiae 1865; Nachdrucke New York 1955 und Osnabrück 1970)
- GFlor Georg Graf, *Zwei dogmatischen Florilegien der Kopten* = OrChrP 3 (1937) 49-77 und 345-402
- LiébChr Jacques Liébart, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* = Michael Schmaus-Alois Grillmeier (Hrsg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* III, Fasz. Ia (Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1965)
- LietzAL Hans Lietzmann, *Appollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904)
- QP III Johannes Quasten, *Patrology III : The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon* (Utrecht-Antwerpen 1960)
- WeiQ I Bernd Manuel Weischer, *Qērellos I: Der Prosphonetikos 'Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II.* = Johannes Lukas (Hrsg.), *Afrikanistische Forschungen VII* (Glückstadt 1973)
- WeiQ III Bernd Manuel Weischer, *Qērellos III: Der Dialog 'Daß Christus einer ist' des Kyrillos, von Alexandrien* = Ernst Hammerschmidt (Hrsg.), *Äthiopistische Forschungen 2* (Wiesbaden 1977)

## Text

1. ለወላዲተ<sup>1</sup> : እግዚአብሔር : ቃል : ኮነት : ልማድ<sup>2</sup> : ለእለ : እ  
ምቅድሜነ : አበው : ቅዱሳን : እለ : በርትዕት : ሃይማኖት : ያነክሩ<sup>3</sup> :  
ወእምድኅሬሆሙ : በኅበ<sup>4</sup> : ነሱ : ዘሀሎ<sup>5</sup> : ታሕተ<sup>6</sup> : ሰማይ : ሀለወ  
ት : በአማን : ታስተርኢ ። ወከመ : ኢይኅልዩ<sup>7</sup> : ዘበሕሊና : ፈቂድዩ<sup>8</sup> :  
ዘእንበለ : ሕማም : እንግር<sup>9</sup> : ዘእመጸሕፍቲሆሙ : ለእልክቱ : ወእለ :  
ተብሀሉ<sup>10</sup> : ውስተ : አብያተ : ክርስቲያን<sup>11</sup> : ዘይበቀሶ : ውስተ : ዝ  
ንቱ ። አስተማጺእዩ : ምዝማረ : አርኢ<sup>12</sup> : ወአሐትም<sup>13</sup> : በጽድቅ :  
ቃላትዩ ።

ይቤ : እንከ : ብፁዕ : ዘበአማን : ወስሙይ : በስነ : አምልኮ :<sup>14</sup> አትናስዮ  
ስ :<sup>15</sup> ዘኮነ : ቅድመ : ሌጲስ : ቆጶስ : ለእለ :<sup>16</sup> እስከንድርያ : ይቤ :<sup>17</sup> ከ  
መዝ : በእንተ : ትሥጉት<sup>18</sup> ዘክርስቶስ ።<sup>18</sup>

ይብል<sup>19</sup> : እንከ<sup>19</sup> :

<sup>1</sup> ወላዲተ : HKMRTWY. — <sup>2</sup> ልማድ : HKMRTWY. — <sup>3</sup> ኃብሩ : T; ያኅብሩ : M. —  
<sup>4</sup> ኀበ : KT. — <sup>5</sup> om. K. — <sup>6</sup> በታሕተ : KMRTW. — <sup>7</sup> ኢይሔልዩ : cet. mss. — <sup>8</sup> ፈቃድዩ :  
H. — <sup>9</sup> እንግር : KMRSTW, Y : per corr. — <sup>10</sup> ይትበሀሉ : S; ተብሀለ : M; ተበሀለ : T. —  
<sup>11</sup> ክርስቲያናት : KRSW. — <sup>12</sup> አሬኢ : KR. — <sup>13</sup> ወእኅትም : H. — <sup>14</sup> አምላክ : H. — <sup>15</sup> አት  
ናትዮስ : MT; አትናቴዎስ : RS. — <sup>16</sup> ላዕለ : እለ : R; በእለ : T; ላዕለ : KMW. — <sup>17</sup> ወ : M;  
om. T. — <sup>18</sup> ትሥጉት : ክርስቶስ : KMR. — <sup>19</sup> om. KMTW.

## Übersetzung

1. Der Ausdruck »Gottesgebälerin« war für die heiligen Väter vor uns, die über den rechten Glauben staunten, zu einer Sitte geworden<sup>1</sup>, und für die, [die] nach ihnen [kamen]<sup>2</sup>, die überall auf der Erde (= unter dem Himmel) sind, wird er in Wahrheit sichtbar werden<sup>3</sup>. Und damit sie sich nicht nach [ihrem] Verstand etwas ausdenken, will ich ohne [große] Mühe<sup>4</sup> aus den Schriften von diesen [Vätern] anführen, und was in den Kirchen gesagt wurde, was für diesen [Zweck] von Nutzen ist. Indem ich dazu weitere Zeugnisse<sup>5</sup> anführe, werde ich meine Aussagen in Wahrheit erweisen und besiegeln<sup>6</sup>.

Es sagte nämlich der wahrhaft selige<sup>7</sup> und durch die rechte Gottesverehrung (= durch die Schönheit der Gottesverehrung) berühmte<sup>8</sup> Athanasios, der vormals Bischof über Alexandrien<sup>9</sup> war, er sprach so über die Fleischwerdung Christi<sup>10</sup>.

Er sagte nämlich :

---

<sup>1</sup> Vgl. den griech. Text : "Ὅτι δὲ ἡ θεοτόκος φωνὴ καὶ αὐτοῖς γέγονε συνήθης τοῖς πρὸ ἡμῶν ἁγίοις πατράσιν, οἱ καὶ ἐπ' ὀρθῇ θαυμάζονται πίστει (17f.). Wäre die »Gebälerin des göttlichen Logos« zu übersetzen, dürfte man im griech. Text nicht φωνή, sondern λόγος voraussetzen. Die alte Hs. S entspricht besser dem griech. Text.

<sup>2</sup> ὡς ἔπος εἰπεῖν (18f.) fehlt im Äth.

<sup>3</sup> »wird es — werden« ist die Übersetzung von δεῖν ωἰήθην ἀληθὲς ἀποφῆναι (19).

<sup>4</sup> Statt : ἀπλῶς ἀβασανίστως (20).

<sup>5</sup> **ϥηγλ** : kollektiv übersetzt.

<sup>6</sup> Vgl. zu dem vorstehenden Passus den griech. Text : ἵνα γὰρ μὴ δοκοῖν τὸ εἰς νοῦν ἦκον ἀήλως ἀβασανίστως λέγειν, ἐκ τῶν ἐκείνοις πεποιημένων βιβλίων ἐν ἐκκλησίαις τὰ εἰς τοῦτο χρήσιμα συνεισενεγκῶν καὶ παραθεῖς εἰς ἀπόδειξιν, κατασφραγῶ εἰς ἀλήθειαν τοὺς ἑμαντοῦ λόγους (19-22).

<sup>7</sup> τρισμακάριος (22).

<sup>8</sup> διαβόητος εἰς εὐσέβειαν (22).

<sup>9</sup> τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας (23). ἐκκλησίας wird vom äth. Text sowie von den griech. Hss. SD ausgelassen.

<sup>10</sup> Vgl. den griech. Text : ἐν τῷ περὶ σαρκώσεως λόγῳ περὶ Χριστοῦ τάδε (23f.).

2. ነአምን : ዘውእቱ<sup>1</sup> : ወልዱ : ለእግዚአብሔር : አምላክ : በመንፈስ : ወወልደ : ሰብእ : በሥጋ : ወአኮ : በክልኤ : ህላዌ : አሓዱ : ወልድ : ለአሓቲ<sup>2</sup> : እንተ : ይሰግዱ : ወአሓቲ<sup>3</sup> : እንተ : ኢይሰግዱ : ላቲ : አኮ : ዘንብል : አላ : አሓደ : ሃሊወ<sup>4</sup> : ቃለ<sup>4</sup> : መለኮት<sup>4</sup> : ዘተሠገወ<sup>5</sup> : ወሎቱ : ይሰግዱ : ሎቱ<sup>6</sup> : ምስለ : ሥጋሁ : አሓተ : ስግደተ : ዘአኮ : ክልኤ : ወልድ<sup>7</sup> : አሓዱ : ወልደ : እግዚአብሔር : ዘበአማን : ወሎቱ : ይሰግዱ : ወአሓዱ : እንከ<sup>8</sup> : ሰብእ : ዘእማርያም : ዘኢይሰግዱ : ሎቱ : ወበጸጋ : ኮነ : ወልደ : እግዚአብሔር : ከመ : ሰብእ : አኮ : ዘንብል : አላ : ዘእምእግዚአብሔር : በከመ : እቤ<sup>9</sup> : አሓዱ : ወልደ : እግዚአብሔር : አምላክ : ወኢኮነ : ካልአ<sup>10</sup> : ዘተወልደ : እማርያም : በሥጋ : በዳኃሪ<sup>11</sup> : መዋዕል : በከመ : መልአክ : ዜነዋ : ለማርያም<sup>12</sup> : ወላዲተ : እግዚአብሔር<sup>13</sup> : እንዘ<sup>14</sup> : ትብሎ<sup>15</sup> : እፎ : ይከውነኒ : ዝ

<sup>1</sup> ዝውእቱ : H, Y : per corr. ከመ : ውእቱ : KTW. — <sup>2</sup> ዘአሓቲ : HMS. — <sup>3</sup> ወለአሓቲ : KRTW. — <sup>4</sup> ህላዊ : ቃለ : መለኮት : HS; መለኮት : M; ህላዊሁ : ለእግዚአብሔር : K; ህላዊሁ : ለእግዚአብሔር : ቃለ : T : per corr.; ህላዊ : ቃለ : መለኮት : R; ህላዊ : ቃለ : W. — <sup>5</sup> ወተሠገወ : Y. — <sup>6</sup> om. KMRSTW. — <sup>7</sup> ውሎድ : T; ውእቱ : add. W. — <sup>8</sup> om. T; ውእቱ : W. — <sup>9</sup> ቅድመ : R; ቀደሚ : W. — <sup>10</sup> ካልእ : KMRST. — <sup>11</sup> በደኃሪይ : MS. — <sup>12</sup> ለድንግል : ቅድስት : ማርያም : K. — <sup>13</sup> አምላክ : S. — <sup>14</sup> ሰበ : KM. — <sup>15</sup> ትብል : KMRST; ትቤሎ : W.

2. Wir glauben<sup>1</sup>, daß er der Sohn Gottes, Gott dem Geist nach, und<sup>2</sup> Menschensohn dem Fleisch nach ist; nicht in zwei Naturen *ein* Sohn, eine [Natur], die man anbetet und eine, die man nicht anbetet, — das sagen wir nicht<sup>3</sup> —, sondern *eine* Existenz<sup>4</sup> des göttlichen Logos (= des Logos der Gottheit), der Fleisch geworden ist<sup>5</sup>, und ihn betet man an mit seinem Leib in einer [einzigen] Anbetung; nicht zwei Söhne: einer, der wahre und anzubetende Sohn Gottes, und ein anderer also der Mensch aus Maria, der nicht anzubeten und [nur] durch Gnade Sohn Gottes geworden ist wie die [übrigen] Menschen, — das sagen wir nicht<sup>6</sup>, — sondern der aus Gott ist, wie ich sagte, *ein* Sohn Gottes, Gott<sup>7</sup>; und es war nicht ein anderer, der aus Maria dem Fleisch nach geboren wurde zur Endzeit (= am letzten der Tage), wie der Engel es Maria, der Gottesgebälerin, verkündete<sup>8</sup>, während sie zu ihm<sup>9</sup> sagte: »Wie soll mir<sup>10</sup> das geschehen, wo ich keinen Mann kenne?« Und er sprach zu ihr<sup>11</sup>: »Der Heilige Geist wird in dir aufleuchten<sup>12</sup> und die Kraft des Höchsten dich überschatten, denn das Heilige, das aus dir<sup>13</sup> geboren wird, ist<sup>14</sup> der Sohn Gottes.«<sup>15</sup> Der

<sup>1</sup> Dieses Bekenntnis stammt nicht von Athanasios (gest. 373), sondern ist einem apollinaristischen Florilegium entnommen. Es handelt sich um einen Auszug aus dem Brief des Apollinarios von Laodikeia (gest. um 390) an Kaiser Jovian; vgl. LietzAL 250,6-252,11. Derselbe Textauszug kommt unter dem Namen des Athanasios auch in dem arab. patristisch-dogmatischen Sammelwerk I'tirāf al-ābā' (= Confessio patrum) und seiner äth. Version Hāymānota abaw vor; vgl. GFlor 367f.

<sup>2</sup> »und« wie in der syr. Version.

<sup>3</sup> »das sagen wir nicht« Hinzufügung im äth. Text.

<sup>4</sup> Das griech. Wort φύσις ist hier in den alten Hss. nicht mit **υαφ** : , sondern mit dem Infinitivus verbi **υλω** : (Hs.Y) — vgl. DL 3 — oder dem Gerundium **υλρ** : (Hs. HS) wiedergegeben. Vielleicht wollte der Übersetzer auf den Bedeutungsunterschied des Begriffs φύσις im Kontext hinweisen: οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱόν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπορροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου ... (26f.).

<sup>5</sup> Die berühmte kyrillische Formel μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (vgl. 27), die später zum Schlagwort der achalkedonischen Kirchen werden sollte, stammt also von Apollinarios von Laodikeia (vgl. Anm. 1). Sie kommt bei Kyrillos nochmals im zweiten Brief an Sukkenos vor (ACO I,1,6, 161f.). Einen Anklang an diese Formel findet man auch im Traktat »Daß Christus einer ist« vgl. G. M. de Durand (ed.), Cyrille d'Alexandrie: Deux dialogues christologiques = SC 97 (Paris 1964) 378f. und WeiQ III 108f. Die äth. Version dieser Formel **፩ : υαφϑ : ለእግዚአብሔር : ቃል : ዘተሣገወ** „ , die sich erst später zu dieser Form entwickelte, wird nur von den Hss. KT geboten (vgl. Textanm. 4); die ältere Form lautete also: **፩ : υλω : ቃል : መለኮት : ዘተሣገወ** „ .

<sup>6</sup> Wie in Anm. 3.

<sup>7</sup> Das καὶ vor θεόν (30) fällt im Äth. aus.

<sup>8</sup> »verkündete« nicht im Griech.

<sup>9</sup> »zu ihm« nicht im Griech.

<sup>10</sup> »mir« nicht im Griech.

<sup>11</sup> »zu ihr« nicht im Griech., aber in der entsprechenden Bibelstelle.

<sup>12</sup> Der griech. Text der Vorlage und die Bibelstelle bieten hier: ἐπελεύσεται (33), so auch die äth. Hs. K (vgl. Textanm. 17).

<sup>13</sup> »aus dir« nicht im Griech.

<sup>14</sup> Im Griech.: κληθήσεται (34).

ንቱ ፡ እንዘ ፡ ብእሴ ፡ ኢያአምር ። ወይቤላ<sup>16</sup> ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ይበርህ<sup>17</sup> ፡ ላዕሌኪ ፡ ወንይለ ፡ ልዑል ፡ ይጸልለኪ ፡ እስመ ፡ ዘይትወለድ ፡ እምኔኪ<sup>18</sup> ፡ ቅዱስ ፡ ውእቱ ፡ ወልዱ ፡ ለእግዚአብሔር ። ዘተወልዶ ፡ እንከ<sup>19</sup> ፡ እምቅድስት ፡ ድንግል ፡ ማርያም ፡ ወልዶ ፡ እግዚአብሔር<sup>20</sup> ፡ ዘበአማን ፡ ወአምላክ ፡ ዘበአማን ፡ ወዘኣኮ<sup>21</sup> ፡ በጸጋ ፡ ወበሥጋ ፡ ባሕቲቱ ፡ ዘእማርያም ፡ ኮነ ፡ ሰብአ ፡ እመንፈስ ፡ እንከ ፡ ውእቱ ፡ አምላክ ፡ ወልዱ ፡ ለእግዚአብሔር ። ሐመ ፡ እንከ ፡ ሕማመነ<sup>22</sup> ፡ በሥጋሁ ፡ በከመ ፡ ጽሑፍ ፡ ክርስቶስ ፡ ሐመ ፡ በእንቲአነ ፡ በሥጋሁ ፡ በእንተ ፡ ኀጣውኢነ<sup>23</sup> ።

ዓዲ<sup>24</sup> ፡ ወኢመሐኮ<sup>25</sup> ፡ ለወልዱ<sup>26</sup> ፡ አላ ፡ መጠዎ ፡ በእንቲአነ ። ወዘእንበለ ፡ ሕማም ፡ ነበረ ፡ ወዘእንበለ ፡ ሙስና<sup>27</sup> ፡ በመለኮቱ ፡ በከመ ፡ ይብል<sup>28</sup> ፡ በነቢይ<sup>29</sup> ፡ አምላክ<sup>30</sup> ፡ ዘኢይማስን<sup>30</sup> ። ሞተ ፡ እንከ ፡ ሞተ ፡ ዚአነ ፡ ነሥአ<sup>31</sup> ፡ በሥጋሁ ፡ በእንተ ፡ ኃጣውኢነ ፡ ከመ ፡ ይስዐሮ ፡ ለሞት<sup>32</sup> ፡ መዊቶ ፡ በእንቲአነ ፡ በከመ ፡ ይቤ<sup>33</sup> ፡ ሐዋርያ ፡ ተሰጥመ ፡ ሞት ፡ ውስተ<sup>34</sup> ፡ ተመዊአ<sup>35</sup> ፡ አይቱ ፡ ሀሎ<sup>36</sup> ፡ ጽንዕከ ፡ ሞት ፡ አይቱ<sup>37</sup> ፡ ቀኖትከ<sup>38</sup> ፡ ሲአል ። ዓዲ<sup>39</sup> ፡ ክርስቶስ ፡ ሞተ ፡ በእንተ ፡ ኀጣውኢነ<sup>40</sup> ፡ በከመ<sup>41</sup> ፡ ጽሑፍ<sup>41</sup> ። ስእነ<sup>42</sup> ፡ ሞት ፡ እኒ

— <sup>16</sup> ይቤላ ፡ K. — <sup>17</sup> ይመጽእ ፡ K. — <sup>18</sup> እምላዕሌኪ ፡ HKMST. — <sup>19</sup> om. TW; እምኔኪ ፡ S. — <sup>20</sup> ውእቱ ፡ add. KRT. — <sup>21</sup> ወአኮ ፡ KMRTW. — <sup>22</sup> ሕማመ ፡ ዚአነ ፡ R. — <sup>23</sup> ኃጢአትነ ፡ HT. — <sup>24</sup> ይቤ ፡ T; ዓዲ ፡ ይቤ ፡ KR; ዓዲ ፡ ይቤ ፡ እግዚአብሔር ፡ W. — <sup>25</sup> ወኢምሐኮ ፡ HS. — <sup>26</sup> እግዚአብሔር ፡ add. KT. — <sup>27</sup> ወዘእንበለ ፡ ውላጤ ፡ add. R. — <sup>28</sup> ይቤ ፡ HW. — <sup>29</sup> በአፈ ፡ ነቢይ ፡ W; ነቢይ ፡ HKMRT. — <sup>30</sup> እስመ ፡ አነ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘኢይትዌለጥ ፡ KW.

— <sup>31</sup> om. cet. mss. — <sup>32</sup> ለመልአከ ፡ ሞት ፡ W. — <sup>33</sup> ይብል ፡ cet. mss. — <sup>34</sup> om. HM. — <sup>35</sup> ሙአት ፡ R; ሞአት ፡ W. — <sup>37</sup> ወአይቱ ፡ HMKRW. — <sup>36-37</sup> om. S (Haplogr.). — <sup>38</sup> መዊአትከ ፡ W. — <sup>39</sup> ዓዲ ፡ እንከ ፡ S. — <sup>40</sup> ኃጢአትነ ፡ HKMRT. — <sup>41</sup> Y ፡ per corr. — <sup>42</sup> ስኢኖ ፡ H; ስእኖ ፡ S. — <sup>43</sup> መለኮቱ ፡ KMRTW, Y ፡ per corr. — <sup>44</sup> ኣብ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢይመውት ፡ K. — <sup>45</sup> ኢይክሎ ፡ S.



nun aus der heiligen Jungfrau Maria<sup>16</sup> Geborene ist der wahrhaftige Sohn Gottes<sup>17</sup> und wahrhaftiger Gott, und er, der aus Maria Mensch wurde, ist es nicht nur der Gnade und dem Fleisch nach<sup>18</sup>, dem Geist nach ist er fürwahr Gott, [und]<sup>19</sup> Sohn Gottes. Er erlitt dann unsere Leiden<sup>20</sup> in seinem Leib, wie geschrieben steht: »Christus hat unsertwegen in seinem Leib gelitten«<sup>21</sup> wegen unserer Sünden<sup>22</sup>.

Wiederum: »Er hat seinen Sohn nicht geschont, sondern hat ihn für uns dahingegeben.«<sup>23</sup> Leidenslos aber und unvergänglich blieb er in seiner Gottheit, wie es beim Propheten heißt: »Ich [bin] Gott, der nicht vergeht.«<sup>24</sup> Er starb also und nahm unseren Tod wegen unserer Sünden in seinem Leib auf sich, um den Tod zu zerstören, indem er für uns starb, wie der Apostel sagte: »Der Tod ist untergegangen in den Sieg. Wo ist deine Kraft<sup>25</sup>, Tod? Wo ist dein Stachel, Hölle?«<sup>26</sup> Wiederum: »Christus starb um unserer Sünden willen, wie geschrieben steht.«<sup>27</sup> Der Tod war zu schwach, um sich seiner zu bemächtigen, wegen der göttlichen Natur<sup>28</sup>, denn die Kraft des Vaters ist unsterblich<sup>29</sup>, wie der Apostel Petrus sagte: »Der Tod vermag sich seiner nicht zu bemächtigen.«<sup>30</sup>

Und diejenigen aber sehen wir, indem sie sagen<sup>31</sup>: Wenn es jemanden gibt, der außerhalb von diesem [Glaubenssatz] aus den heiligen Schriften lehrt und behauptet, einer sei der Sohn Gottes und ein anderer, der aus Maria Sohn wurde in der Gnade gleich uns, so daß es zwei Söhne wären, einer, der wirkliche Sohn Gottes<sup>32</sup>, und einer, der gnadenhafte [Sohn Gottes],

<sup>15</sup> Luk 1,34f.

<sup>16</sup> »Maria« nicht im Griech.

<sup>17</sup> υἱὸς θεοῦ φύσει (35).

<sup>18</sup> καὶ μετουσία κατὰ σάρκα (35); vgl. die Lesart der griech. Hss. SD: μεσιτεία.

<sup>19</sup> »und« nur im Griech. (vgl. Anm. 7); hier auch die umgekehrte Wortfolge: »Sohn Gottes und Gott« (36).

<sup>20</sup> ἁγῶνι: kollektiv übersetzt; vgl. τὰ ἡμέτερα πάθη (S. 65,36-66,1).

<sup>21</sup> 1 Petr 4,1.

<sup>22</sup> »wegen unserer Sünden« Hinzufügung im äth. Text.

<sup>23</sup> Röm 8,32. Der griech. Text hat »... für uns alle... = ὑπὲρ ἡμῶν πάντων« (2).

<sup>24</sup> Mal 3,6. Vgl. den griech. Text: ἐγὼ θεός καὶ οὐκ ἡλλοίωμαι (4); vgl. auch Textvariante 30 des äth. Textes

<sup>25</sup> Im Griech. τὸ νίκος (7).

<sup>26</sup> 1 Kor 15, 54f.

<sup>27</sup> 1 Kor 15,3.

<sup>28</sup> Vgl. den griech. Text: ἀθάνατος δὲ καὶ ἀκράτητος τῷ θανάτῳ διαμείνας διὰ τὴν θεότητα (8f)

<sup>29</sup> ἀπαθής (9)

<sup>30</sup> Apg 2,24.

<sup>31</sup> Vgl. den griech. Text: Εἶτα τοῦτοις ἐπιφέρει παρενθεῖς ἕτερα μεταξύ, οὕτως. Auch der folgende Abschnitt stammt aus dem Brief des Apollinarios von Laodikeia an Kaiser Jovian; vgl. LietzAL 253, 3-14.

<sup>32</sup> Im äth. Text ausgelassen: τὸν ἐκ θεοῦ (13f.).

ዞቶ ፡ በእንተ ፡ መለኮት <sup>43</sup> ፡ እስመ ፡ ኀይለ ፡ አብ <sup>44</sup> ፡ ኢይመውት <sup>44</sup> ፡  
በከመ ፡ ይቤ ፡ ጴጥሮስ ፡ ሐዋርያ ፡ እስመ ፡ ኢይክል <sup>45</sup> ፡ እኒዞቶ ፡ ሞት ።  
ወእሎንተ ፡ እንከ ፡ ንሬኢ ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ እመ <sup>46</sup> ፡ ቦቱ <sup>46</sup> ፡  
ዘእንበለ ፡ ዝንቱ ፡ እመጸሕፍት <sup>47</sup> ፡ ቅዱሳት ፡ ይሜህር ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡  
ካልእ ፡ ውእቱ ፡ ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወካልእ ፡ ዘእማርያም ፡ ኮነ <sup>48</sup> ፡  
ወልደ ፡ በጸጋ ፡ ከማነ <sup>49</sup> ፡ ዘውእቶሙ ፡ ክልኤቱ ፡ ወልድ <sup>50</sup> ፡ አሓዱ ፡  
ዘበአማን ፡ ወልዱ <sup>51</sup> ፡ ለእግዚአብሔር <sup>51</sup> ፡ ወአሓዱ <sup>52</sup> ፡ ዘእማርያም ፡  
ዘበጸጋ ፡ ኮነ ፡ ሰብአ ፡ ኢንብል ። ወእመቦ <sup>53</sup> ፡ ዘይብል ፡ ሥጋሁ ፡ ለእ  
ግዚእነ ፡ እምላዕሉ ፡ ውእቱ ፡ ወኢኮነ ፡ እማርያም ፡ ድንግል ፡ አው ፡ ተ  
መይጠ ፡ መለኮት ፡ በሥጋ ፡ አው <sup>54</sup> ፡ ተክዕወ ፡ አው ፡ ማሰነ <sup>55</sup> ፡ አው ፡  
ተኩነነ ፡ መለኮቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ከመ ፡ ሰብእ ፡ ወኢይሰግዱ ፡ ሎቱ ፡ ከ  
መ ፡ ዘእግዚእ ፡ ወዘአምላክ ፡ ሥጋ ፡ እለ <sup>56</sup> ፡ ከመዝ ፡ ታወግዝ ፡ ቅድስ  
ት ፡ እንተ ፡ ላዕለ ፡ ኹሉ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ሰሚዐ <sup>57</sup> ፡ ዘኅበ <sup>58</sup> ፡ ቅዱ  
ስ ፡ ሐዋርያ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ እመቦ ፡ ዘመሀረክሙ <sup>59</sup> ፡ እምዘ ፡ መሀር  
ናክሙ ፡ ውጉዝ ፡ ለይኩን ።

ወዝሂ <sup>60</sup> ፡ ብፁዕ ፡ አትናስዮስ <sup>61</sup> ፡ መሀረ ፡ ወካልአንሂ ፡ ቅዱሳ  
ን <sup>62</sup> ፡ ጳጳሳት ፡ እንዘ ፡ ይሁቡ ፡ ቃላቶሙ ፡ ወኅቡረ ፡ ምክሮሙ ፡ ከመ  
ዝ ፡ አምኑ <sup>63</sup> ።

— <sup>46</sup> እመቦ ፡ KMRTW.

— <sup>47</sup> መጸሕፍት ፡ T.

— <sup>48</sup> ዘኮነ ፡ KMRTW,

Y ፡ per corr. — <sup>49</sup> ዘከመነ ፡ KM. — <sup>50</sup> ውሉድ ፡ KRT. — <sup>51</sup> ወልደ ፡ እግዚአብሔር ፡ T. —

<sup>52</sup> ወካልእ ፡ RW. — <sup>53</sup> እመቦ ፡ MR. — <sup>54</sup> ወ ፡ M. — <sup>55</sup> አው ፡ ተቶስሐ ፡ add. KR. — <sup>56</sup> አላ፡

H. — <sup>57</sup> ሰምዐ ፡ H, Y ፡ lect. ant.? — <sup>58</sup> በኅበ ፡ MW; እምኅበ ፡ KR. — <sup>59</sup> ካልእ ፡ add. KMR

TW. — <sup>60</sup> ዝሂ ፡ K; ወዝ ፡ H. — <sup>61</sup> አትናትዮስ ፡ M; አትናሲዎስ ፡ S; አትናቴዎስ ፡ RT. —

<sup>62</sup> ቅዱሳት ፡ Y ፡ lect. ant. — <sup>63</sup> የአምኑ ፡ KMR.

der aus Maria Mensch wurde. Das sagen wir nicht!<sup>33</sup> Und wenn es jemanden gibt, der behauptet, der Leib unseres Herrn sei von oben und nicht aus Maria, der Jungfrau, oder die göttliche Natur habe sich in Fleisch verwandelt oder sei [mit ihm] vermischt worden oder sei zugrundegegangen<sup>34</sup> oder die göttliche Natur unseres Herrn sei verurteilt worden<sup>35</sup> und der Leib als der Leib des Herrn und Gottes sei wie der eines Menschen nicht anzubeten<sup>36</sup>, solche<sup>37</sup> bannt die heilige katholische Kirche<sup>38</sup>, indem sie auf das vom Apostel hört<sup>39</sup>, wenn er sagt: »Wenn es jemanden gibt, der euch anders lehrt als wir euch gelehrt haben, der sei ausgeschlossen.«<sup>40</sup>

Und dieser selige Athanasios hat [das] gelehrt<sup>41</sup> und die anderen heiligen Bischöfe, indem sie ihre Worte und übereinstimmende Auffassung, so wie sie geglaubt haben, überliefern<sup>42</sup>.

---

<sup>33</sup> Hinzufügung im äth. Text; vgl. Anm. 3 und 6.

<sup>34</sup> Statt : ἀλλοιωθεῖσαν (16).

<sup>35</sup> Statt : παθητήν (16).

<sup>36</sup> Der äth. Text folgt der Version der griech. Hss. SD, die καὶ μὴ προσκυνητήν ὡς κυρίου καὶ θεοῦ σάρκα (17) auslassen.

<sup>37</sup> Im Griech. Singular : τοῦτον.

<sup>38</sup> Zur der hier vorkommenden knappen Aufzählung der christologischen Irrtümer vgl. die ausführlichere Darstellung im Prosphonetikos 'Über den rechten Glauben' an Theodosios II. (ACO I,1,1, 45<sup>5</sup>-46<sup>12</sup> und WeiQ I 66-73).

<sup>39</sup> Oder nach der Hs. H (vgl. Textvariante 57): 'auf das Zeugnis des heiligen Apostels hin'.

<sup>40</sup> Gal 1,9. Vgl. den griech. Text : εἰ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω (18f.).

<sup>41</sup> Vgl. den griech. Text : καὶ ταῦτα μὲν ὁ μακάριος Ἀθανάσιος (20).

<sup>42</sup> Statt : οἶμαι δὲ δεῖν καὶ ἐτέρων ἁγίων ἐπισκόπων παραθεῖναι φωνὰς τὸν αὐτὸν ἐχούσας σκόπον (20f.).

3. አጢቆስ ፡ ጳጳስ ፡ ይቤ <sup>1</sup> ።

ዮም ፡ እግዚእን <sup>2</sup> ፡ ክርስቶስ ፡ መፍቀሪት <sup>3</sup> ፡ ሰብእ ፡ ልደተ ፡ ነ  
ሥእ ፡ ወክብረ <sup>4</sup> ፡ መለኮትስ ፡ እምቅድመ <sup>5</sup> ፡ ዓለም ፡ ቀደመ ፡

ወዓዲ <sup>6</sup> ፡ ዘንተ ፡ ዳግመ ፡ ያርኢ ፡ ቃለ ፡ ዘምሕረት ፡ አትሐተ ፡  
ርእሶ ፡ እንዘ ፡ ኢይቴሐት ፡ በህላዌሁ ፡ አትሒቶ ፡ እንከ ፡ ርእሶ ፡ አርአ  
ያ ፡ ገብር ፡ ነሢእ <sup>7</sup> ፡ ወእንዘ ፡ ኢኮነ ፡ ሥጋ ፡ ተሠገወ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡  
ቃል ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ። ዘኢይደክም ፡ በህላዌ <sup>8</sup> ፡ መለኮት ፡ ይትገሰስ ፡ ዘላ  
ዕለ ፡ ኹሉ ፡ ስልጦን <sup>9</sup> ፡ ውስተ ፡ ሢመተ ፡ ሥጋ ፡ ኮነ ፡ ወእንዘ ፡ ፍጹ  
ም ፡ ልህቀ ። ዘኢይማስን ፡ ዘእምጥንት <sup>10</sup> ፡ [በአምጣን] <sup>11</sup> ፡ ኮነ ፡ ባዕል ፡  
በተትሕቶ ፡ ተወልደ ፡ ዘይገለብቦ ፡ ለሰማይ ፡ በደመና <sup>12</sup> ፡ ተአስረ ፡ ን  
ጉሥ ፡ ውስተ ፡ ጎል ፡ ነበረ ።

<sup>1</sup> om. T. — <sup>2</sup> ኢየሱስ ፡ add. MSW. — <sup>3</sup> መፍቀሬ ፡ M, Y ፡ lect. ant. — <sup>4</sup> ክብረ ፡ K. —  
<sup>5</sup> እምክብረ ፡ KMT. — <sup>6</sup> ዓዲ ፡ K. — <sup>7</sup> ነሥእ ፡ HKMRSW. — <sup>8</sup> በህላዌሁ ፡ W. — <sup>9</sup> ሥል  
ጣኑ ፡ H. — <sup>10</sup> ዘእምጥንቱ ፡ T; om. HS. — <sup>11</sup> Y ፡ per corr.; ዘእምጣን ፡ HKMSW. — <sup>12</sup> መን  
ኮብያቲሁ ፡ add. W.

### 3. Der Bischof Attikos<sup>1</sup> sagte<sup>2</sup> :

Heute hat Christus, unser Herr, die menschenfreundliche Geburt angenommen, während er die Würde der Gottheit schon von der Weltzeit besaß<sup>3</sup>.

Und dazu zeigt er dieses weitere auf<sup>4</sup> : Der barmherzige Logos (= Logos der Barmherzigkeit) erniedrigte sich selbst, während er nicht erniedrigt wurde in seiner Natur<sup>5</sup>; indem er sich also erniedrigte, nahm er die Knechtsgestalt an<sup>6</sup>. Und während er körperlos (= kein Fleisch) war, nahm er Fleisch an<sup>7</sup>, wie es heißt<sup>8</sup> : »Das Wort ist Fleisch geworden.«<sup>9</sup> Der nicht schwach ist in der göttlichen Natur<sup>10</sup>, läßt sich fassen; der über aller Gewalt steht, kam in den Stand des Fleisches, und während er vollkommen ist, nimmt er [noch] zu. Der von Anfang an Unvergängliche kam in das [menschliche] Maß<sup>11</sup>, der Reiche wurde in Niedrigkeit geboren, der den Himmel mit Wolken verhüllt<sup>12</sup>, wird eingehüllt [in Windeln], der König ruht in einer Krippe.

<sup>1</sup> Zum Leben und Werk des Attikos von Konstantinopel (gest. 425) vgl. Bardenhewer III 361f. und LiébChr 101f. Das literarische Erbe des Attikos beschränkt sich auf eine unvollständige Weihnachtshomilie und einen Brief an Euppsychios, beide nur in syr. Version. Die Homilie, die aus einer Homilie des Proklos von Konstantinopel (gest. 446) ohne deren Schlußteil und aus einer Homilie des Attikos ohne ihre Einleitung besteht, wurde zwei Mal zur gleichen Zeit ediert und übersetzt : J. Lebon, Discours d'Atticus de Constantinople »Sur la sainte Mère de Dieu« = Le Muséon 46 (1935) 167-202 und M. Brière, Une homélie inédite d'Atticus, Patriarche de Constantinople (406-425) = ROC 29 (1933/34) 160-187; von letzterem wurde auch der Brief ediert : M. Brière, Une lettre inédite d'Atticus, Patriarche de Constantinople (406-425) = ROC 29 (1933/34) 378-424. Der hier im folgenden edierte Textauszug aus der Homilie des Attikos kommt mit inhaltlicher Übereinstimmung auch im I'tirāf al-ābā bzw. Hāymānōta abaw vor; vgl. GFlor 365.

<sup>2</sup> »sagte« nicht in Griech.

<sup>3</sup> Vgl. den ganzen griech. Satz : Σήμερον Χριστὸς ὁ δεσπότης τὴν τῆς φιλανθρωπίας γέννησιν ἀνεδέξατο · τὴν γὰρ τῆς θεικῆς ἀξίας προυπήρχεν (23f.). Dieser Satz kommt im syr. Text der Homilie nicht vor (vgl. Anm. 1), hat aber möglicherweise im verlorengegangenen Einleitungsteil der Homilie gestanden.

<sup>4</sup> Vgl. Εἶτα τοῦτοις ἐπιφέρει πάλιν (25). Der folgende Abschnitt ist mit einer Passage der Weihnachtshomilie zu belegen, siehe J. Lebon (vgl. Anm. 1) S. 181 (syr. Text) bzw. 191 (franz. Übersetzung).

<sup>5</sup> Vgl. den griech. Text : Ὁ τῆς φιλανθρωπίας λόγος κενοῦται, ἀκένωτος τὴν φύσιν τυγχάνων (25f.).

<sup>6</sup> Phil 2,7.

<sup>7</sup> διὰ σὲ (27) ist im äth. Text wie in der griech. Hs. V ausgefallen.

<sup>8</sup> »wie es heißt« nicht im Griech.

<sup>9</sup> Joh 1,14.

<sup>10</sup> Statt : ὁ ἀφῆι μὴ ὑποπίπτων διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀσώματον (27f.).

<sup>11</sup> Zum Text »der über aller Gewalt — Maß« vgl. den ganzen griech. Text : ὁ ἀναρχος ὑπὸ ἀρχὴν γίνεται σωματικὴν ὁ τέλειος αὔξει · ὁ ἄρεπτος προκόπτει (28f.).

<sup>12</sup> Vgl. Ps 146,8.

4. አንጢዮክ<sup>1</sup> : ጳጳስ : ይቤ<sup>2</sup> ።

ዘእምቅድመ : ዓለም : ንጹሐ<sup>3</sup> : ልደት : መድኅኔ<sup>4</sup> : ወሕይወ  
ተ<sup>5</sup> : ወለደት : ለነ : ወዓቢያ<sup>6</sup> : ወለደት<sup>6</sup> : ወሠናየ : ወለደት : ወጾ  
ት<sup>7</sup> : ብርሃነ<sup>7</sup> : ወጾረት : ተስፋ : ወለደት<sup>8</sup> : አምላክ : ወመንክረ : ወ  
ለደት : ድንግል : ማርያም : እም ።

---

<sup>1</sup> አንጢዮክ : R; አንጥዮስ : K; አንጢዮስ : MT; አንጢዎስ : W. — <sup>1-2</sup> Y : per corr. —  
<sup>3</sup> ንጹሐ : HMS. — <sup>4</sup> መድኅን : SY : lect. ant. — <sup>5</sup> ወሕይወት : H. — <sup>6</sup> om. R. — <sup>7</sup> om. R.  
— <sup>8</sup> ወወለደት : R.

#### 4. Der Bischof Antiochos sagte<sup>1</sup> :

Unseren Erlöser, den vor aller Weltzeit von einer Geburt unbefleckten, und das Leben hat sie uns geboren, und Großes hat sie geboren und Schönes hat sie geboren<sup>2</sup>; und das Licht hat sie getragen und die Hoffnung hat sie getragen; sie hat Gott geboren und sie hat ein Wunder geboren, die Jungfrau Maria, die Mutter<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Zu Antiochos von Ptolemais (gest. vor 409) vgl. Bardenhewer III 363, QP III 483f. und LiébChr 100. Es gibt zwei Weihnachtshomilien, die man wahrscheinlich Antiochos von Ptolemais zuschreiben darf; vgl. auch Ch. Martin, *Un florilège grec d'homélie christologiques dès 4e et 5e siècles* = *Le Muséon* 54 (1941) 34-38; 53-57. — Die Überschrift fehlt in den griech. Hss. SD und ist in der äth. Hs. Y nachgetragen; »sagte« nicht im Griech.

<sup>2</sup> Vgl. den griech. Text: Ὁν χθὲς ἀχράντοις λοχεΐαις σωτῆρα ἡμῖν ἢ ζωοτόκος ἢ καλλιτόκος ἢ μεγαλοτόκος (32). Die Wortbildungen mit -τόκος und -φόρος sind im Äth. hier wie im folgenden nicht nominal, sondern verbal wiedergegeben: ወለደት፣ bzw. ጸረት፣ ἢ καλλιτόκος ἢ μεγαλοτόκος im Äth. in umgekehrter Reihenfolge. Die rhetorischen Figuren und Lautmalereien des griech. Textes kommen natürlich im Äth. nicht richtig durch.

<sup>3</sup> »die Jungfrau Maria, die Mutter« geht möglicherweise nach der Lesart der griech. Hss. SD: παρθένος μήτηρ.

5. አምፒሊክዮስ<sup>1</sup> : ኤጲስ : ቆጶስ : ዘያቆንያ<sup>2</sup> : በእንተ : ት  
ሥጉት : ዘክርስቶስ : አምላክነ<sup>3</sup> ።

ርትዕ : አስተርአየ : ወሞገስ : መጽአ : ወሕይወት : ተዐውቀ : ዘውእ  
ቱ<sup>4</sup> : ወልደ : እግዚአብሔር : ወቃለ<sup>5</sup> : እግዚአብሔር : ኮነ : ሥጋ : በ  
እንቲአነ : ከመ : ያንሥአሙ : ለምዉታን : ውስተ : ዘለዓለም : ሕይወ  
ት ። ወአንሥአሙ : ለምዉታን<sup>6</sup> ። ዘውእቱ : እምቅድመ : ዙሉ : ፍጥ  
ረት : ዘያስተርኢ : ወዘኢያስተርኢ : ዘባሕቲቱ : ሀሎ : ምስለ : አቡ  
ሁ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ዘኢይመውት : ዮም : ናሁ : ተወልደ : ለነ : እ  
ምድንግል : ዘእንበለ : ሩካቤ : [ብእሲ : ]<sup>7</sup> ወዘእንበለ : ኅጢአት ።

---

<sup>1</sup> አምፒሊክዮስ : H; አምፒልክዮስ : R; አምፒልዮክስ : S; አምፒልክዮስ : W. — <sup>2</sup> ዘኢን  
ቅያ : H; ዘኢቆንዮን : T; ዘኢቆንያ : KMRSW. — <sup>3</sup> ይቤ : add. RTW. — <sup>4</sup> ዝውእቱ : MS.  
— <sup>5</sup> ቃለ : W. — <sup>6</sup> እምዉታን : H; om. R. — <sup>7</sup> ብእሲ : add. HKMSW; ብእሲ : ወብእሲት :  
add. R.



### 5. Amphilochios, der Bischof von Ikonium<sup>1</sup> über die Fleischwerdung Christi, unseres Gottes<sup>2</sup>.

Die Wahrheit erschien, und die Gnade kam, und das Leben erschien (= wurde erblickt); das ist der Sohn Gottes und der Logos Gottes<sup>3</sup>, er wurde Fleisch unsertwegen, damit er die Toten auferwecke zum ewigen Leben. Und<sup>4</sup> er erweckte<sup>5</sup> die Toten. Der vor aller Schöpfung ist, der sichtbaren wie der unsichtbaren, der allein mit seinem Vater und dem Heiligen<sup>6</sup> Geist existiert<sup>7</sup>, der Unsichtbare, siehe, heute ist er uns von der Jungfrau geboren, ohne Beischlaf [eines Mannes] und ohne Sünde<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Zu Amphilochios von Ikonium (gest. um 400) vgl. Bardenhewer III 220-28, QP III 296-300, LiébChr 91f. und besonders K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern (Tübingen und Leipzig 1904, Nachdruck: Darmstadt 1969). Der folgende Textauszug aus der angegebenen Homilie ist authentisch, es handelt sich um Fragment III a bei K. Holl (vgl. S. 51).

<sup>2</sup> Vgl. die Überschrift im Griech.: Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου ἐκ τοῦ περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως (S. 67,1).

<sup>3</sup> ὁ ἐκ θεοῦ λόγος (2f.).

<sup>4</sup> Das von E. Schwartz in Klammern gesetzte [καὶ] (3) hat aber wohl im ursprünglichen Text gestanden, wie der äth. Text zeigt.

<sup>5</sup> Das ἀνεγείρηι wurde itazistisch vom Übersetzer als ἀνεγείρει gelesen; vgl. den griech. Text: ... [καὶ] ἐκ τῶν νεκρῶν ἀνεγείρηι (3f.). Das folgende ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων (4) ist im Äth. ausgefallen.

<sup>6</sup> »Heiligen« nicht im Griech.

<sup>7</sup> συνυπάρχων (5).

<sup>8</sup> Vgl. χωρὶς πάσης ἁμαρτίας, ἄνευ ἀνθρώπου ἦτοι ἀνδρός (6).

6. አሞንዮስ<sup>1</sup> ፡ ኤጲስ ፡ ቆጵስ ፡ ዘሀገረ ፡ አድራንዮስ<sup>2</sup> ፡ ውእቱ  
ሂ ፡ ነገረ ፡ በእንተ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ።

ናሁ ፡ ውእቱ ፡ አምላክ ፡ ዘበአማን ፡ ዋሕዱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡  
ተመጠወ ፡ ከመ ፡ አርአያ ፡ ገብር ፡ ይንሣእ ፡ ወሠምረ ፡ ከመ ፡ ይሠመ  
ይ ፡ በነተረ ፡ እምቅድስት ፡ ድንግል ፡ ወቤዛ ፡ ነፋስ ፡ ርእሶ ፡ መጠወ ።

ወከመዝሂ ፡ ይከውን ፡ በእንተዝ ፡ ነገር ፡ ወናሁ ፡ አርአይኩ ፡ በ  
ዘ ፡ ይወድቁ ፡ አርዮሳዊያን<sup>3</sup> ፡ እንዘ ፡ ይብሉ ፡ መፍትሔ ፡ ቅድስት ፡ ማ  
ርያም ፡ መሥዋዕተ ፡ ታብእ ፡ በከመ<sup>4</sup> ፡ ይቤ<sup>4</sup> ፡ አሪት<sup>4</sup> ፡ በእንተ ፡ ዘይ  
ወልዳ ፡ አንስት ፡ ወልደ ።

---

<sup>1</sup> አሞንዮስ ፡ HS; አሞንዮስ ፡ W. — <sup>2</sup> አድራንዮስ ፡ HS; እንድራንዮስ ፡ TW. — <sup>3</sup> አርዮሳው  
ያን ፡ cet. mss. sine SY. — <sup>4</sup> om. K.

6. Ammon, der Bischof der Stadt Adrianopol; er hat über den göttlichen Logos gesagt<sup>1</sup>:

Siehe<sup>2</sup>, er, der wahre Gott, der Eingeborene Gottes, wurde dazu hingegeben, daß er die Knechtsgestalt annahm<sup>3</sup>; und er hat Gefallen daran gefunden, daß er »der Erstgeborene aus der heiligen Jungfrau« genannt wurde, und er hat sich als Lösegeld für uns<sup>4</sup> alle dahingegeben.

Und so lautet auch darüber [folgendes] Wort<sup>5</sup>: Und siehe<sup>6</sup>, ich habe gezeigt, wie die Arianer gefallen sind<sup>7</sup>, indem sie behaupteten, daß es notwendig sei, daß die heilige<sup>8</sup> Maria Opfer darbringe, wie das Gesetz es verkündet über Frauen, die einen Sohn gebären<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Zu den spärlichen Nachrichten über Ammon vgl. Bardenhewer III 668 (Nachtrag) und auch 80,86 und 117. — Vgl. den griech. Text der Überschrift: Ἀμμόνος ἐπισκόπου Ἀδριανουπόλεως · ἔφη γάρ που καὶ αὐτὸς περὶ τοῦ θεοῦ λόγου (7).

<sup>2</sup> Εἰ δὲ itazistisch als ἰδέ gelesen.

<sup>3</sup> Vgl. den griech. Text: Εἰ δὲ αὐτὸς θεὸς τὴν φύσιν ὑπάρχων ὡς τοῦ θεοῦ μονογενῆς υἱός, ἐν προσλήψει τῆς δούλου μορφῆς γενομένος (8f.).

<sup>4</sup> »uns« nicht im Griech.

<sup>5</sup> Vgl. Προσεπάγει δὲ τούτοις (11).

<sup>6</sup> Ἦδη (11) ist itazistisch als ἰδέ gelesen; vgl. Anm. 2.

<sup>7</sup> Vgl. den griech. Text: Ἦδη μὲν ἔδειξα τὴν ἀσέβειαν ἣ περιπίπτουσιν οἱ Ἀρειανοί (11).

<sup>8</sup> Im Griech.: θεοτόκον (12).

<sup>9</sup> Vgl. den ganzen griech. Satz: τῶν κατὰ τὸν νόμον τότε προσφερομένων θυσιῶν ὑπὲρ τῶν τικουσῶν γυναικῶν (12f.).

7. ዘዮሐንስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ በእንተ ፡ ልደተ<sup>1</sup> ፡ እግዚእን<sup>1</sup> ፡  
 ዘእምቅድስት ፡ ድንግል<sup>2</sup> ።

ህየንተ ፡ ፀሐይ ፡ ፀሐየ ፡ ጽድቅ ፡ ዘበአማን<sup>3</sup> ፡ ዘኢይዴምን ፡ አ  
 ግመረት ። ወኢተኅሥሥ<sup>4</sup> ፡ ዘከመ ፡ ኮነ ። እስመ ፡ ኀበ ፡ ፈቀደ ፡ እግዚ  
 አብሔር ፡ ይትመዋእ ፡ ሕሊና ፡ ሰብእ ። ፈቀደ ፡ እንከ ፡ ወክህለ ፡ ወወረ  
 ደ ፡ ወፈጸመ ፡ ነሎ ፡ ከመ ፡ እግዚአብሔር ። ዮም ፡ ተወልደ ፡ ዘሀሎ ፡  
 እምቅድመ ፡ ዓለም<sup>5</sup> ፡ ወዘሀሎ<sup>6</sup> ፡ እምቅድም<sup>6</sup> ፡ ዘኢኮነ ፡ ኮነ ። ዘእ  
 ንዘ<sup>7</sup> ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ኮነ ፡ ሰብአ ፡ እንዘ ፡ ኢየሃድግ ፡ መለኮ  
 ቶ ። ወእንዘ ፡ ኢየሃጽጽ ፡ እመለኮቱ ፡ ኮነ ፡ ሰብአ ። ወኢእንዘ<sup>8</sup> ፡ ኢይ  
 ትዌሰክ<sup>9</sup> ፡ ክብረ ፡ እንዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ነሥኦ ፡ ሥጋ ፡ አ  
 ላ ፡ እንዘ ፡ ቃል ፡ ውእቱ ፡ ዘኢየሐምም ፡ ኮነ ፡ ሥጋ ፡ እንዘ ፡ ኢይትመ  
 የጥ<sup>10</sup> ፡ በህላዌሁ ።

ወዘከመዝ ፡ ውእቱ ፡ ዘይነብር ፡ ውስተ<sup>11</sup> ፡ መንበር ፡ ልዑል ፡  
 ወምጡቅ ፡ ውስተ ፡ ኀል ፡ ይሰክብ ። ዘኢያስተርኢ ፡ ወዘኢኮነ ፡ ሥጋ ፡  
 በእደ ፡ ሰብእ ፡ ይጠበለል<sup>12</sup> ። ዘይበትክ ፡ ማእሰሮ<sup>13</sup> ፡ ለኃጢአት<sup>14</sup> ፡  
 ተአስረ ፡ መንኮብያቲሁ<sup>15</sup> ።

<sup>1</sup> ልደቱ ፡ ለእግዚእን ፡ W. — <sup>2</sup> ይቤ ፡ add. RT. — <sup>3</sup> om. cet. mss. — <sup>4</sup> ወኢተኅሥሥ ፡ H.  
 — <sup>5</sup> ወይሄሉ ፡ ለዓለም ፡ KMRTW. — <sup>6</sup> om. K. — <sup>7</sup> እንዘ ፡ cet. mss. — <sup>8</sup> ወእንዘ ፡ KMRTW.  
 — <sup>9</sup> ኢይትዌሰክ ፡ T. — <sup>10</sup> ኢይትዌለጥ ፡ T. — <sup>11</sup> ጲበ ፡ W. — <sup>12</sup> ተጠብለለ ፡ R. — <sup>13</sup> መኦ  
 ስሮ ፡ HS. — <sup>14</sup> ለምት ፡ W. — <sup>15</sup> መንኮቢዮሁ ፡ S.

7. »Über die Geburt unseres Herrn aus der heiligen Jungfrau« von dem Bischof Johannes<sup>1</sup>.

Statt der Sohne hat sie die wahre<sup>2</sup> Sonne der Gerechtigkeit, die nicht verdunkelt wird<sup>3</sup>, umfaßt. Und forsche nicht, wie es war! Denn wo Gott es will, wird die Denkweise des Menschen<sup>4</sup> besiegt. Er wollte es nämlich und vermochte es, und er stieg herab und vollendete alles als Gott<sup>5</sup>. Heute ist der geboren worden, der vor aller Welt<sup>6</sup> ist, und der vorher<sup>6</sup> war, ist geworden, was er nicht war. Während er Gott ist, wurde er Mensch, während er dabei nicht seine Gottheit aufgibt<sup>7</sup>. Und während er nicht aufhörte (= geringer wurde) in seiner Gottheit, wurde er Mensch<sup>8</sup>. Und während er nicht an Würde zunimmt, da er Gott ist, nahm er Fleisch an<sup>9</sup>; während er der leidenslose Logos ist, wurde er Fleisch, wo er doch seiner Natur nach unwandelbar ist<sup>10</sup>.

Und ebenso<sup>11</sup>: Der auf dem erhabenen und hohen Thron sitzt, liegt in einer Krippe. Der Unsichtbare<sup>12</sup> und Körperlose wird von menschlicher Hand erfaßt. Der die Fessel der Sünde zerbrochen hat, wird in seine Windeln eingewickelt.

<sup>1</sup> Zu Johannes Chrysostomos (gest. 407) vgl. Bardenhewer III 324-61 und LiébChr 99f. Vgl. den griech. Text des Titels: Ἰωάννου ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς θείας γεννήσεως, φησὶ δὲ περὶ τῆς ἀγίας παρθένου (14f.). Die beiden vorliegenden Auszüge entstammen einer Weihnachtshomilie. Die Homilie ist auch in der PG 56, 385-96 abgedruckt.

<sup>2</sup> »wahre« nicht im Griech.; wahrscheinlich ist die Lesart der übrigen Hss. (vgl. Textvariante 3) vorzuziehen.

<sup>3</sup> Statt: ἀπεριγράφως (16).

<sup>4</sup> Statt: φύσεως τάξις (17).

<sup>5</sup> Vgl. den griech. Text: ἡβουλῆθη γάρ, ἡδυνήθη καὶ ἦλθεν ἔσωσε · σύνδρομα πάντα θεῶι (17f.).

<sup>6</sup> »vor aller Welt« und »vorher« nicht im Griech.

<sup>7</sup> Vgl. οὐκ ἔκστας τοῦ εἶναι θεός (19).

<sup>8</sup> Vgl. den griech. Text: οὕτε γάρ κατ' ἔκστασιν θεότητος γέγονεν ἄνθρωπος (19f.).

<sup>9</sup> Vgl. οὕτε κατὰ προκοπὴν ἐξ ἀνθρώπου γέγονε θεός (20).

<sup>10</sup> »bleibt« im Griech.

<sup>11</sup> Vgl. Καὶ προσεπάγει τούτοις (22).

<sup>12</sup> Für ὁ ἀναφῆς καὶ ἀπλούς (23).

8. ሴውርያኖስ<sup>1</sup> : ኤጲስ : ቆጵስ : ይቤ<sup>2</sup> ።

ዘተወልደ : እንከ : እምአብ : ልዑል : ቃል : ዘኢይትፈከር<sup>3</sup> :  
 ወኢይትረገም : ወአልቦ : ጽንፈ<sup>4</sup> : ዝውእቱ<sup>5</sup> : በዕድሜሁ<sup>6</sup> : ተወል  
 ደ : እምከርሣ<sup>7</sup> : ለድንግል<sup>7</sup> : ማርያም : ከመ : እለ : ቀዲሙ : ይትወ  
 ለዱ<sup>8</sup> : በታሕቱ : ይትወለዱ : ዳግመ : በላዕሉ : እምእግዚአብሔር ።

---

<sup>1</sup> ሰውርያኖስ : R; ሳዊሮስ : W; ሴዎርያኖስ : KMT. — <sup>1-2</sup> om. Y (!). — <sup>3</sup> ዘኢይትፈከር : HS; ዘኢይትረከብ : K. — <sup>4</sup> ጽንፍ : KMRTW. — <sup>5</sup> ዘውእቱ : HMW. — <sup>6</sup> በዕድሜ : KS. —  
<sup>7</sup> በከርሣ : እምቅድስት : ድንግል : H; በከርሣ : እምድንግል : S. — <sup>8</sup> ተወልዱ : cet. mss.

8. Der Bischof Severianos sagte<sup>1</sup> :

Der also vom Vater oben als Logos in unvorstellbarer und unverklärbarer und unbegrenzter Weise<sup>2</sup> geboren wurde, der wurde zu seiner festgesetzten Zeit aus dem Schoß<sup>3</sup> der Jungfrau Maria geboren, damit [alle], die schon vorher hier unten [= auf der Erde] geboren wurden, oben ein zweites Mal aus Gott geboren würden.

---

<sup>1</sup> Zu Severianos von Gabala (gest. nach 408) vgl. Bardenhewer III 363-65, QP III 484 und LiébChr 100f. Die Überschrift des folgenden Auszuges Σεβηριανοῦ ἐπισκόπου (25) fehlt in den griech. Hss. SD und in der äth. Hs. Y (!). Es handelt sich auch nicht um ein Fragment aus einer Homilie des Severianos, sondern dasselbe ist der früher Athanasios zugeschriebenen Schrift »De incarnatione et contra Arianos« (vgl. PG 26, 996A) entnommen, die indessen ein Werk des Markellos von Ankyra (gest. 374) ist [vgl. B. Altaner-A. Stuiber, Patrologie (Freiburg i.Br. <sup>8</sup>1978) 273 und 289]. Ein inhaltlich ähnlicher Passus kommt unter dem Namen des Severianos auch im I'tirāf al-ābā' bzw. dem Häymānota abaw vor; vgl. GFlor 376.

<sup>2</sup> ἄιδίως im Äth. ausgefallen.

<sup>3</sup> Statt : κάτωθεν ἐκ... (27). Es handelt sich wohl um eine Verlesung des Übersetzers.

9. ኢዮጠልዮስ<sup>1</sup> : ኤጲስ : ቆጶስ : በእንተ : ነገረ : ሃይማኖት : ይቤ ።

ዓዲ : እንከ<sup>2</sup> : በእንተ : ትሥጉቱ : ለመድኅኒን : ነአምን<sup>3</sup> : እስመ<sup>4</sup> : ዘኢይማስን : ወዘኢይትመየጥ<sup>5</sup> : ውእቱ : ቃለ : እግዚአብሔር : ከዊኖ : ሥጋ : ለሐድሶተነ<sup>6</sup> : ተወልደ : ለሰብእ ። ወልደ : እግዚአብሔር : እንከ<sup>7</sup> : ውእቱ<sup>7</sup> : ዘበአማን : በከመ<sup>8</sup> : እንተ : ኢትትፊከር<sup>9</sup> : ልደቱ : እንተ : እምኅበ<sup>10</sup> : እግዚአብሔር : ወኮነ<sup>11</sup> : ወልደ : እንላ : እመ : ሕያው : እምልደተ : ድንግል ። ዝውእቱ<sup>12</sup> : አሐዱ : ባሕቲቱ : ፍጹም : አምላክ : በከመ : መለኮት<sup>13</sup> : ወአምሳለ : አብ : ወፍጹም : ሰብእ : ውእቱመ<sup>14</sup> : በከመ : ልደት<sup>15</sup> : ዘእምድንግል : ወአምሳለ<sup>16</sup> : ሰብእ : በሥጋ ። ወእመቦ : እንከ<sup>17</sup> : ዘይብል : ከመ : እምሰማይ : ኮነ : ሥጋ<sup>18</sup> : ለእግዚእ<sup>19</sup> : ወአምሳለ : መለኮቱ<sup>20</sup> : ሥጋ : ውጉዘ : ለይኩን ። ወዘኢየአምን : ከመ : ሥጋሁ : ለእግዚእነ : እምቅድስት : ድንግል : ወአምሳለ<sup>21</sup> : ሰብእ : ይኩን : ውጉዘ ። ወዘይቤሎ<sup>22</sup> : ለእግዚእነ : ወመድኅኒን<sup>23</sup> : ለዘ<sup>24</sup> : ተወልደ : በሥጋ : እመንፈስ : ቅዱስ<sup>25</sup> : ወእማርያም<sup>26</sup> : ድንግል : አልቦ<sup>27</sup> : ነፍስ<sup>28</sup> : ወኢልቡና<sup>29</sup> : ወኢሕሊና : ወኢያእምሮ<sup>30</sup> : ይኩን<sup>31</sup> : ውጉዘ<sup>31</sup> ። ዘይዘለፍ<sup>32</sup> : ወይብል : ከመ : እግዚእነ : ሐመ : በመለኮቱ : ወአኮ : በሥጋሁ<sup>33</sup> : በከመ : ጽሑፍ : ይኩን<sup>34</sup> : ውጉዘ<sup>34</sup> ። ዘይከፍሎ : ወይፈልጦ : ለእግዚእነ : ወመድኅኒን<sup>35</sup> : ወይብል : ከመ : ካልእ : ውእቱ : ወልዱ<sup>36</sup> : ለእግዚአብሔር<sup>36</sup> : ቃል : ወካልእ : ዘዐርገ : ውስተ : ሰማይ<sup>37</sup> : ሰብእ : ወኢየአምን : ከመ : አሐዱ : እሙንቱ<sup>38</sup> : ውእቱ<sup>39</sup> : ውጉዘ : ለይኩን ።

<sup>1</sup> ኢዮጠልዮስ : H; ኢዮጣልዮስ : KRTW. — <sup>2</sup> om. MTW. — <sup>3</sup> አአምን : WY. — <sup>4</sup> እንከ : M. — <sup>5</sup> ወኢይትመየጥ : HMKRT. — <sup>6</sup> ለሐድሶትነ : KMRSTW. — <sup>7</sup> om. T. — <sup>8</sup> እንከ : add. H. — <sup>9</sup> ኢይትፊከር : M. — <sup>10</sup> እም : K. — <sup>11</sup> ኮነ : K. — <sup>12</sup> ዘውእቱ : HKMRTW. — <sup>13</sup> መለኮቱ : W. — <sup>14</sup> ውእቱ : T. — <sup>15</sup> ልደቱ : KW. — <sup>16</sup> አምሳለ : T. — <sup>17</sup> om. T. — <sup>18</sup> ሥጋሁ : KW; Y : per corr. — <sup>19</sup> ለእግዚእነ : KSW; ለክርስቶስ : T. — <sup>20</sup> መለኮት : HMRSTW. — <sup>21</sup> በአምሳለ : K. — <sup>22</sup> ወዘይብሎ : T. — <sup>23</sup> ኢየሱስ : ክርስቶስ : add. S. — <sup>24</sup> ዘ : KMR. — <sup>25</sup> om. R. — <sup>26</sup> እማርያም : TW. — <sup>27</sup> አልቦቱ : K. — <sup>28</sup> ነፍስ : KMRT. — <sup>29</sup> om. RT; ወልቡና : W. — <sup>30</sup> ወአእምሮ : T. — <sup>31</sup> ውጉዘ : ለይኩን : K. — <sup>32</sup> ዘይዘለፍ : T; ዘይዘልፍ : H; ዘይዘልፍ : cet. mss. sine SY. — <sup>33</sup> በሥጋ : W. — <sup>34</sup> ውጉዘ : ለይኩን : KM. — <sup>35</sup> ኢየሱስ : ክርስቶስ : add. M. — <sup>36</sup> ወልደ : እግዚአብሔር : KMRSW. — <sup>37</sup> ሰማይት : cet. mss. — <sup>38</sup> om. RT. — <sup>39</sup> om. M.



9. Der Bischof Vitalios<sup>1</sup> sagte über das Wort des Glaubens<sup>2</sup>:

Weiterhin also glauben wir über die Fleischwerdung unseres Erlösers<sup>3</sup>, daß der göttliche Logos unvergänglich und unveränderlich blieb (= war), während er Fleisch wurde; er wurde zu unserer Erneuerung, für die Menschheit geboren<sup>4</sup>. Sohn Gottes ist er also wirklich entsprechend seiner unaussprechlichen<sup>5</sup> Geburt aus dem Vater<sup>6</sup>, und er wurde ein Menschensohn entsprechend der Geburt aus der Jungfrau. Dieser ist einer allein<sup>7</sup>, vollkommener Gott gemäß der göttlichen Natur und Ebenbild<sup>8</sup> des Vaters und vollkommener Mensch, derselbe wegen der Geburt aus der Jungfrau und Ebenbild<sup>8</sup> des Menschen gemäß dem Fleisch. Und wenn es nun jemanden gibt, der behauptet, daß der Leib des Herrn<sup>9</sup> aus dem Himmel sei und der Leib Ebenbild seiner Gottheit<sup>10</sup> sei, der sei ausgeschlossen. Und wer nicht glaubt, daß der Leib unseres<sup>11</sup> Herrn aus der heiligen Jungfrau stamme und Ebenbild des Menschen<sup>12</sup> sei, der sei ausgeschlossen. Und wer von unserem Herrn und Erlöser, der dem Fleisch nach aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria geboren wurde, sagt, er sei ohne Seele und Verstand und ohne Geist und Erkenntnis<sup>13</sup>, der sei ausgeschlossen. Wer verwirrt (bzw. frech) ist und behauptet<sup>14</sup>, daß unser Herr<sup>15</sup> in seiner göttlichen Natur gelitten habe und nicht in seinem Leib, wie geschrieben steht<sup>16</sup>, der sei ausgeschlossen. Wer unseren Herrn und Heiland teilt und auftrennt und behauptet, daß ein anderer der Sohn Gottes, der Logos, sei und ein anderer der Mensch, der in den Himmel aufgestiegen sei<sup>17</sup>, und nicht glaubt, daß diese ein [und derselbe] seien<sup>18</sup>, der sei ausgeschlossen.

<sup>1</sup> Zur Person des Vitalios, eines Schülers des Apollinarios von Laodikeia, vgl. Bardenhewer III 292 und LiébChr 85-87. Das folgende Fragment ist authentisch und entstammt dem Glaubensbekenntnis Περι πίστεως des Vitalios (auch bei LietzAL 273 abgedruckt), das dem Papst Damasus I. vorgelegt wurde (vgl. LietzAL 152 und LiébChr 86). Der vorliegende Textauszug kommt auch im I'tirāf al-ābā' bzw. Hāymānota abaw vor; vgl. GFlor 374.

<sup>2</sup> Die Überschrift lautet im Griech.: Οὐταλίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου (29).

<sup>3</sup> Vgl. Ἐτι δὲ καὶ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οἰκονομίας τοῦ σωτῆρος πιστεύομεν (30).

Der Terminus οἰκονομία allein bedeutet bei Kyrillos oft schon »Inkarnation« bzw. »Fleischwerdung«.

<sup>4</sup> Vgl. πρὸς ἀνακαίνισιν ἀνθρωπότητος (31); (vgl. auch die Version der griech. Hss. SD: ἀνακαίνωσιν).

<sup>5</sup> Statt: αἰδίων (32). <sup>6</sup> Statt: ἐκ θεοῦ (32).

<sup>7</sup> Statt: καὶ ἔστιν εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ... (S. 68,1). Vgl. auch die Lesart der griech. Hss. SD, die das zweite καὶ auslassen.

<sup>8</sup> Der griech. Begriff ὁμοούσιος wird hier nicht, — wie sonst im Qērellos — mit ἑνότης wiedergegeben, sondern mit ἁγίασμα.

<sup>9</sup> Statt: σῶμα ἔχειν τὸν Χριστὸν (3f.). <sup>10</sup> ὁμοούσιον τῷ θεῷ (4); vgl. Anm. 8.

<sup>11</sup> »unseres« nur im Äth. <sup>12</sup> καὶ ἀνθρώποις ὁμοούσιον (5); vgl. Anm. 8.

<sup>13</sup> Vgl. den griech. Text: ἄψυχον λέγει ἢ ἀναίσθητον ἢ ἄλογον ἢ ἀνόητον (7).

<sup>14</sup> Im Griech. εἰ τις τολμᾷ λέγειν; zu τολμᾷ; vgl. DL 1035 ἁγίασμα, III, 1 (bzw. 2).

<sup>15</sup> Statt: τὸν Χριστὸν (8). <sup>16</sup> Vgl. 1Petr 4,1.

<sup>17</sup> ἀναληφθέντα (10). <sup>18</sup> Statt: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν (10f.).

10. ቴዎፍሎስ ፡ ኤጲስ<sup>1</sup> ፡ ቆጶስ<sup>1</sup> ፡ በእንተ ፡ እለ ፡ ይትወከፍ  
 ዎ<sup>2</sup> ፡ ለአርጌንስ ፡ ወከመዝ ፡ ይነግር ፡ በእንተ ፡ ክርስቶስ ።  
 አኮመ ፡ በቃል ፡ ባሕቲቱ ፡ አላ ፡ በኅይል ፡ አምላክ ፡ ውእቱ ፡ ዘ  
 በአማን ፡ ነአምን ፡ ወበጽንዕ<sup>3</sup> ፡ ዘብዝኅ<sup>4</sup> ፡ ዕበያት ፡ በእንተ ፡ ርእሱ ፡  
 ያርኢ ፡ ፍጹም<sup>5</sup> ፡ እንከ<sup>6</sup> ፡ አምላክ ። ወእምድኅሬሁ<sup>7</sup> ፡ ተሠገወ ፡ ወ  
 አልቦ ፡ ዘኅጸጸ<sup>8</sup> ፡ መሲሎቶ ፡ ለሰብእ ፡ ዘእንበለ ፡ ኃጢአት ። ሕፃነሂ ፡  
 ዘከመ<sup>9</sup> ፡ ኮነ ፡ ዓማኑኤል ፡ ነአምን ። ወሰብአ<sup>10</sup> ፡ ሰገልሂ ፡ መጺአሙ ፡  
 ከልሑ ፡ ከመ ፡ አምላክ ፡ ውእቱ ፡ ዘአስተርአየ ፡ ወሰገዱ<sup>11</sup> ። ወአመሂ ፡  
 ይሰቀል<sup>12</sup> ፡ በሥጋሁ ፡ ብርሃኑ ፡ ለፀሓይ ፡ ጸልመ ፡ ወመድምመ ፡ መን  
 ክረ ፡ ዘመለኮቱ ፡ አለበወ ፡ ወኢዘረወ ፡ ርእሶ ፡ ወኢከፈለ ፡ ለክልኤ ፡ ወ  
 ልድ ፡ ወኢለክልኤ ፡ መድኅን ፡ አላ ፡ ለአርዳኢሁኒ ፡ ይቤሎሙ ፡ ኢትስ  
 ምዩ ፡ መምህረ ፡ በምድር<sup>13</sup> ፡ አሓዱ ፡ እንከ ፡ መምህርከሙ ፡ ክርስቶ  
 ስ ። ወእመሂ<sup>14</sup> ፡ ከመዝ<sup>15</sup> ፡ ይኤዝዞሙ ፡ ለሐዋርያት ፡ ኢፈለጠ ፡ መለ  
 ኮቶ ፡ እምሥጋ ፡ እንዘ<sup>16</sup> ፡ አስተርአየ ። ወኢሶበ ፡ ርእየ ፡ ርእሶ ፡ አም  
 ላክ ፡ ኢተፈልጠ ፡ እምነፍስ ፡ ወሥጋ<sup>17</sup> ። ከመዝ ፡ እንከ ፡ ኅቡረ ፡ ኮነ ፡  
 አምላክ<sup>18</sup> ፡ ወሰብአ<sup>18</sup> ። አስተርአየ ፡ ገባሬ<sup>19</sup> ፡ ወተዐውቀ ፡ አምላክ ፡  
 ወዕበየ ፡ መለኮት ፡ እንከ ፡ ውስተ ፡ ትሕትና ፡ ሰብእ ፡ ኅብእ ፡ ወትሕት  
 ና ፡ ሥጋሂ ፡ ዘአስተርአየ ፡ ይትሌዐል ፡ በኅይለ ፡ መለኮት ።

<sup>1</sup> ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ R; ይቤ ፡ W. — <sup>2</sup> ይትወከፍዎ ፡ KMRTW. — <sup>3</sup> ወጽንዓ ፡ MW; ወጽንዎ ፡ KT, Y; per corr.; ወጽንዕ ፡ HS(Y). — <sup>4</sup> ዘብዙኅ ፡ Y. — <sup>5</sup> ፍጹመ ፡ MW. — <sup>6</sup> om. T. —  
<sup>7</sup> እምድኅረ ፡ KMRTW; Y; per corr. — <sup>8</sup> ዘሐፀ ፡ KMRTW. — <sup>9</sup> ከመ ፡ HKMSW. — <sup>10</sup> ሰብ  
 አ ፡ K. — <sup>11</sup> ሎቱ ፡ add. R. — <sup>12</sup> ይሰቅልዎ ፡ ለሥጋሁ ፡ W. — <sup>13</sup> በዲበ ፡ ምድር ፡ H. —  
<sup>14</sup> ወእመሂ ፡ H. — <sup>15</sup> om. K. — <sup>16</sup> እንተ ፡ MS; ዘ ፡ KRTW. — <sup>17</sup> ወእምሥጋ ፡ H. — <sup>18</sup> አም  
 ላክ ፡ ወሰብእ ፡ KRST. — <sup>19</sup> ራጣሬ ፡ R.

# 10. Der Bischof Theophilus über diejenigen, die Origenes angenommen haben. Und so spricht er über Christus<sup>1</sup> :

Nicht nur dem Wort allein, sondern mit Kraft glauben wir, daß er wahrer Gott ist, und mit der Gewißheit der Fülle der Großtaten erweist er sich selbst also als vollkommener<sup>2</sup> Gott. Und danach wurde er Fleisch und zwar ohne daß er, der Sündenlose, die Gleichheit (bzw. Ebenbildlichkeit) mit dem Menschen verminderte<sup>3</sup>. Wir glauben, daß der Emmanuel ein Kind war. Und als die Magier [= die heiligen drei Könige] kamen, riefen sie aus, daß es Gott sei, der erschienen sei, und beteten [ihn] an. Und als<sup>4</sup> er in seinem Leibe gekreuzigt wurde, verfinsterte sich das Licht der Sonne, und<sup>5</sup> er erwies das staunenerregende Wunderbare seiner Gottheit; er hat sich doch nicht aufgelöst und in zwei Söhne und<sup>6</sup> zwei Erlöser aufgetrennt, sondern er sagte zu seinen Jüngern: »Nehmt keinen Lehrer auf Erden, denn einer ist euer Lehrer: Christus!«<sup>7</sup> Und als er solches seinen Aposteln befahl, trennte er nicht seine Gottheit<sup>8</sup> vom Fleisch, indem er erschien. Und nicht, als er sich selbst als Gott<sup>9</sup> bezeugte (= sah)<sup>10</sup>, wurde zwischen Seele und Leib getrennt. So also war er gleichermaßen Gott und Mensch<sup>11</sup>. Er erschien als Diener und wurde als Gott erkannt; und die Größe der göttlichen Natur verbarg er aber in menschlicher Niedrigkeit, und die Niedrigkeit seines Leibes wurde durch die Kraft der göttlichen Natur erhöht<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> Zu Theophilus von Alexandrien (gest. 412) vgl. Bardenhewer III 115-17 und QP III 100-06. Der folgende Auszug ist authentisch und entstammt dem Osterfestschreiben für das Jahr 401 (vgl. LietzAL 76). Vgl. den griech. Text der Überschrift des Auszuges: Θεοφίλου επισκόπου ἐκ τοῦ προσωφωνητικοῦ πρὸς τοὺς φρονούντας τὰ Ὠριγένους, ἔφη δὲ οὕτω περὶ Χριστοῦ (12f.).

<sup>2</sup> Statt: αὐτοθελῶς (16).

<sup>3</sup> Vgl. den griech. Text der beiden vorstehenden Sätze, die nur ungenau ins Äth. übersetzt wurden: "ἵνα μὴ ἐν λόγῳ μόνῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει θεὸς ἀληθινὸς ὁ φανείς εἶναι πιστεύηται, τῇ τῷ δρωμένῳ μεγαλουργίᾳ τὴν περὶ αὐτοῦ δηλῶν ἀσφάλειαν πλήρης μὲν ὢν θεός, αὐτοθελῶς δὲ ἐνανθρωπήσας καὶ μηδὲν ἀνθρωπείας ὁμοιώσεως καταλείψας ἐκτὸς πλήν μόνης τῆς ἀνουςίου κακίας (14-17).

<sup>4</sup> Das von E. Schwartz in Klammern gesetzte [ὅτι] καὶ (18) hat wohl im ursprünglichen Text gestanden, da der Übersetzer des äth. Textes wohl ὅτε καὶ bzw. καὶ ὅτε gelesen hat.

<sup>5</sup> Auch dieses von E. Schwartz gestrichene καὶ (19) stand im ursprünglichen Text, was der äth. Text anzeigt. Vgl. den folgenden griech. Text: [καὶ] τῷ ξένῳ θαύματι τὴν οἰκείαν σαφηνίζων θεότητα (19f.).

<sup>6</sup> »zwei Söhne und« nicht im Griech.

<sup>7</sup> Mt 23,10.

<sup>8</sup> τὴν οἰκείαν ... θεότητα (23).

<sup>9</sup> Statt: Χριστόν (23).

<sup>10</sup> **ϸ**ϸϣ ist möglicherweise als **λϸλϣ** zu lesen.

<sup>11</sup> Vgl. ὁ αὐτὸς ἄμφω τυγχάνων θεός τε καὶ ἄνθρωπος (24).

<sup>12</sup> Vgl. den etwas ausführlicheren griech. Text: τὸ μὲν ὑψηλὸν τῆς θεότητος τῷ ταπεινῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὑποκρυπτόμενος φρονήματι, τὸ δὲ ταπεινὸν τοῦ δρωμένου σώματος τῇ τῆς θεότητος ὑπεραίρων ἐνεργείᾳ (25-27).

# Bar Hebraeus, le «Daf' al-Hamm» et les «Contes Amusants»

par

SAMIR KHALIL, S. J.

## INTRODUCTION

### A. But de l'Article

Au début de 1902, paraissait au Caire l'édition du *Kitāb Daf' al-Hamm*, préparée par les soins du Père Qusṭanṭīn al-Bāšā<sup>1</sup>. Cette publication suscita en Orient un vif intérêt, et le Père Louis Cheikho fut à l'origine d'un débat savant, fort intéressant, sur cet ouvrage.

Le point central de la discussion portait sur l'auteur du *Daf' al-Hamm*. En effet, l'éditeur l'avait attribué sans hésitation (et apparemment sans même se poser le problème) à Élie de Nisibe. Le Père Cheikho ayant émis des doutes sur cette attribution, le débat se poursuivit durant l'année 1902, dans la revue *al-Mašriq* de Beyrouth, fondée et dirigée par lui.

Depuis cette date, la question n'a jamais été reprise. Georg Graf n'y fait même pas allusion, au moment d'étudier le *Daf' al-Hamm*<sup>2</sup>, considérant sans doute la question tranchée en faveur d'Élie de Nisibe. Pourtant, le débat lancé dans la revue *al-Mašriq* n'a pas abouti à une conclusion, chacun se contentant d'affirmer ses opinions, les consolidant par quelque argument.

Nous nous proposons donc, dans cet article, de reprendre la question à la base, analysant d'abord en détail cette discussion et expliquant ce qui n'est qu'implicite<sup>3</sup>. Puis nous essaierons de remonter dans le temps jusqu'aux attestations les plus anciennes concernant l'attribution du *Daf' al-Hamm* à Bar Hebraeus. Nous discuterons aussi ces opinions et les arguments avancés par les divers protagonistes, pour aboutir à des conclusions sûres.

Disons aussi que cette étude nous permettra, chemin faisant, de glaner

---

<sup>1</sup> Cf. Bāšā.

<sup>2</sup> Graf II, p. 185-186.

<sup>3</sup> En 1974, nous avons brièvement résumé les positions des divers antagonistes, dans un article rédigé en arabe. Cf. Samīr Ḥalīl, *Kitāb «Daf' al-Hamm» li-Īlīyyā an-Naṣībīnī*, dans *Risālat al-Kanīṣah* 6 (Minia, 1974), p. 153-159, ici p. 155-157. La première partie du présent article développe ces pages.

bien des renseignements utiles et des précisions touchant Ibn al-'Ibrī, le livre des «Contes Amusants» (ses traductions et ses manuscrits) et le *Kitāb Daf' al-Hamm*.

## B. Plan de l'Article

Outre l'introduction et la conclusion, notre étude comprendra deux parties : la première, descriptive, analysera le débat de la revue *al-Mašriq*; la seconde, critique, répondra à la question de savoir si Bar Hebraeus est l'auteur du *Daf' al-Hamm*. Voici le plan de l'article :

### Introduction

- A. But de l'article
- B. Plan de l'article
- C. Abréviations utilisées

### I. Position du problème : le débat de la revue *al-Mašriq*

- A. L'étude du Père Louis Cheikho
  - 1. L'auteur du *Daf' al-Hamm*
  - 2. Le texte du *Daf' al-Hamm*
- B. L'article du Père Louis Maalouf
- C. L'appendice du Père Louis Cheikho
- D. L'article de l'Abbé Girgis Manache
  - 1. Réponse aux doutes du Père Cheikho
  - 2. Plan du *Daf' al-Hamm* d'après son manuscrit
- E. Conclusion

### II. Bar Hebraeus est-il l'auteur du *Daf' al-Hamm*?

- A. Origine de l'attribution à Ibn al-'Ibrī : une glose de copiste reproduite par Assemani en 1721
  - 1. Le problème
  - 2. Source de l'attribution à Ibn al-'Ibrī : la liste de ses œuvres par son frère Barṣawmā
  - 3. Valeur de cette information
  - 4. Réflexions sur la diffusion de cette erreur
  - 5. Conclusion
- B. Le *Daf' al-Hamm* et les *Contes Amusants* d'Ibn al-'Ibrī
  - 1. Vue d'ensemble sur les deux ouvrages
  - 2. Le *Daf' al-Hamm* et la version arabes des *Contes Amusants*
  - 3. Le *Daf' al-Hamm* et la version arabe abrégée des *Contes Amusants*
- C. Conclusion : Bar Hebraeus n'est pas l'auteur du *Daf' al-Hamm*

Conclusion : Notre interprétation de l'ensemble des faits.

## C. Abréviations utilisées

Pour alléger nos références, en même temps qu'éviter d'inutiles répétitions, nous utiliserons les abréviations suivantes :

Abbeloos et Lamy = Johannes Baptista Abbeloos et Thomas Josephus Lamy, *Gregorii Barhebraei chronicon ecclesiasticum*, tome 3 (Louvain, 1877).

Armalah = Ishāq Armalah, *Aṭ-Ṭurfah. fī maḥṭūṭāt aš-Šarfah* (Jounieh, 1937). Ce catalogue se divise en deux parties : la première comprend les manuscrits syriaques et karšūnī (p. 1-293); la seconde comprend les manuscrits arabes (p. 295-523). Le titre français de la couverture est le suivant : Isaac Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet*. Publié à l'occasion du 150<sup>e</sup> anniversaire de l'installation du siège patriarcal à Charfet 1786-1936.

Assemani = Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 4 volumes parus à Rome : tomes 1 (1719), 2 (1721), 3.1 (1725) et 3.2 (1728); reproduction anastatique par la Georg Olms Verlag (Hildesheim et New York), en 1975.

Baršaum = S.B. Mar Ignatius Aphram I<sup>er</sup> Barsaum, *Histoire des sciences et de la littérature syriaque* (Homs, 1943) [2<sup>e</sup> éd. = Alep, 1956; 3<sup>e</sup> éd. = Bagdad, 1976; toutes deux inchangées]. Titre arabe : اللؤلؤ المنشور، في تاريخ العلوم والآداب السريانية.

Bāšā = *Kitāb Daf' al-Hamm, li-Īliyyā an-Naṣūrī muṭrān Naṣībīn*, 'uniya bi-ṭab'ihī wa-muqābalatihi wa-tanqīhihi al-faḥīr ilayhi ta'ālā al-ḥūrī Quṣṭanṭīn al-Bāšā, aḥad ruhḥān Dayr al-Muḥallīš al-Bāsiliyyīn (Maṭba'at al-Ma'ārif, bi-Awwal šārī al-Faḡḡalah, bi-Miṣr, sans date, 101 pages).

Cheikho (1902) = Luwīs Šayḥū, *Īliyyā an-Naṣībīn wa-kitāb Daf' al-Hamm*, dans *al-Mašriq* 5 (1902), p. 337-343.

Cheikho (1906) = Luwīs Šayḥū, *Al Maḥṭūṭāt al-'arabiyyah . fī ḥizānat kullīyyatinā aš-šarqiyyah*, dans *al-Mašriq* 9 (1906), p. 647-652.

Cheikho (1922) = Luwīs Šayḥū, *Al-Aḥādīṭ al-muṭribah l-Ibn al-'Ibrī*, dans *al-Mašriq* 20 (1922), p. 709-710 (= introduction), 710-717 et 767-769 (texte de Bar Hebraeus)

Khalifé = Ignace-Abdo Khalifé, *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université Saint-Joseph, Deuxième Série*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*,

I = tome 29 (1951-1952), p. 103-286;

II = tome 31 (1954), p. 99-261;

III = tome 34 (1957), p. 1-200;

IV = tome 39 (1963), p. 1-144;

V = tome 40 (1964), p. 235-285 (syriaque et karšūnī);

VI = tome 40 (1964), p. 191-233 (index).

Manaš = Ġirġis Manaš (Manache, à l'index français), *Mu'allif Kitāb Daf' al-Hamm*, dans *al-Mašriq* 5 (1902), p. 940-945.

Rajji = Michel Rajji, *Jean al-Chami al-Zorbabi Ibn al-Ghorair, évêque syrien de Damas (XVII<sup>e</sup> s.) traducteur-copiste*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III — Orient Chrétien, 2<sup>e</sup> partie (coll. *Studi e Testi* 233, Vatican, 1964). p. 223-244 [Article utile sur ce personnage, mais qui n'a malheureusement pas le caractère scientifique qu'on aurait souhaité].

Samir, *Muqaddimat DH* = Samīr Ḥalīl, *Muqaddimat kitāb Daf' al-Hamm*, dans *Risālat al-Kanisah* 6 (1974), p. 201-207, 252-256 et 306-311. Ces trois articles appartiennent à la série *at-Turāt al-'Arabi al-Masiḥī*, N<sup>o</sup> 28, 29 et 30.

Zotenberg = Hermann Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale* [de Paris] (Paris, 1874).

N.B. Dans les références, nous précisons habituellement les lignes de la page ainsi : p. 700/11-12 = p. 700, lignes 11-12.

## I. POSITION DU PROBLÈME : LE DÉBAT DE LA REVUE AL-MAŠRIQ

### A. L'étude du Père Louis Cheikho

L'édition du *Kitāb Daf' al-Hamm* était à peine parue que le Père Louis Cheikho consacrait une étude substantielle à «Élie de Nisibe et le *Livre pour chasser les soucis*»<sup>4</sup>.

Son étude comprend trois parties :

1. La vie d'Élie de Nisibe (p. 337-338);
2. L'œuvre d'Élie de Nisibe, avec mention de manuscrits encore inconnus, conservés en Orient, et qui n'ont d'ailleurs pas été repris ensuite dans Graf II (p. 339-341);

3. Le *Kitāb Daf' al-Hamm* (p. 341-343), objet de notre analyse.

Cette troisième partie peut se diviser en deux sections :

- a) L'Auteur du *Daf' al-Hamm* (p. 341 à 342 § 2);
- b) Le texte de l'édition du *Daf' al-Hamm* (p. 342 § 3 à 343).

J'analyse ici cette troisième partie, qui concerne directement notre sujet, et qui fera, à proprement parler, l'objet du débat.

#### 1. L'auteur du «Daf' al-Hamm»

En ce qui concerne l'auteur du *Daf' al-Hamm*, Cheikho pose le problème que l'éditeur, le Père Qusṭanṭīn al-Bāšā, n'avait pas abordé. Il émet quelques doutes concernant l'attribution de l'œuvre à Élie de Nisibe. Voici les cinq motifs le faisant douter de cette attribution.

1. Le *Daf' al-Hamm* n'est pas mentionné par 'Abdīšū de Nisibe, dans son *Catalogue des Auteurs Nestoriens* dressé vers l'an 1300<sup>5</sup>.

2. De nombreux manuscrits (notamment ceux de Paris, de Londres et d'Oxford) attribuent cet ouvrage à Ibn al-'Ibrī.

3. On trouve mentionné notre ouvrage dans la liste des œuvres de Bar Hebraeus (= Ibn al-'Ibrī) dressé par son propre frère Baršawmā.

4. La préface du *Kitāb Daf' al-Hamm* annonce trois parties. Or, l'ouvrage

<sup>4</sup> Cf. Cheikho (1902), p. 337-343.

<sup>5</sup> Cf. Assemani, III 1 (1725), p. 266-274, où cela aurait dû se trouver. Voici la traduction latine du texte syriaque de 'Abdīšū : «Elias Bar-Sinaeus Metropolitae Sobae composuit : Annales, et Orationes, et Grammaticam. Item quatuor libros continentes Decisionem judiciorum ecclesiasticorum. Nec non Epistolas scriptas Syriace et Arabice» (p. 266-270; ces cinq pages sont presque entièrement occupées par les notes d'Assemani). On ne voit pas comment il aurait pu mentionner notre ouvrage dans une description si brève et si générale. Assemani s'en est aperçu et, dans une longue note (p. 270-274) a mentionné six œuvres arabes (p. 270-272). La troisième y est intitulée : كتاب المعونة على دفع الهم.

qui nous est parvenu ne correspond qu'à la première des trois parties annoncées; tandis que ces trois parties se retrouvent dans le *Livre des Contes Amusants* composé en syriaque par Ibn al-'Ibrī, et qui correspond (selon les propres affirmations de Baršawmā) au *Daf' al-Hamm* arabe<sup>6</sup>.

5. Il n'existe pas de manuscrit ancien qui soit antérieur à Ibn al-'Ibrī. Quant au *Vatican arabe 180*, que le P. Quştanţin al-Bāšā a pris comme base de son édition et qu'il attribue au 12<sup>e</sup> siècle (et qui est donc antérieur à Bar Hebraeus, mort en 1286), Cheikho l'a examiné à Rome en 1894 et estime qu'il ne peut remonter à cette époque. Bien plus, il pense que le *Vatican arabe 158* (non mentionné par l'éditeur), qui est daté de 1357 A.D. et est attribué à Élie de Nisibe, est plus ancien que le *Vatican arabe 180*<sup>7</sup>.

Il conclut son étude en disant que ces divers motifs, et d'autres encore non mentionnés ici, le font hésiter entre Élie de Nisibe et Ibn al-'Ibrī, comme ont hésité bien des Orientalistes avant lui.

## 2. Le texte du «Daf' al-Hamm»

En ce qui concerne le texte du *Daf' al-Hamm*, Cheikho fait progresser ici encore la recherche. Prenant comme base le plus ancien des deux manuscrits qu'il avait acquis pour la *Bibliothèque Orientale* de Beyrouth<sup>8</sup>, qui porte actuellement la cote 1346<sup>9</sup>, il en publie un extrait: la fin du chapitre huitième<sup>10</sup>. Il ajoute entre parenthèses les variantes de l'autre manuscrit de Beyrouth, en l'occurrence l'actuel 1110bis<sup>11</sup>, auquel il assigne le sigle *alif*; et celles de l'édition de Bāšā, à laquelle il assigne le sigle *bā*.

<sup>6</sup> Le Père Cheikho sous-entend ici que le *Daf' al-Hamm* n'est qu'une adaptation incomplète des *Contes Amusants*.

<sup>7</sup> Disons ici que Cheikho a raison de refuser de faire remonter le *Vatican arabe 180* au 12<sup>e</sup> siècle; mais que, d'autre part, il n'a pas raison en le considérant comme plus récent que le *Vatican arabe 158*, daté de 1357. En effet, on estime généralement le *Vatican arabe 180* de la fin du 13<sup>e</sup> siècle.

<sup>8</sup> Il existe aujourd'hui, à notre connaissance, quatre manuscrits du *Daf' al-Hamm* dans la *Bibliothèque Orientale* de Beyrouth, qui portent les numéros 565, 1110, 1110bis et 1346 (p. 86-262). Aucun de ces manuscrits n'est signalé par Graf II, p. 185-186. Mais en 1902, il n'y en avait encore que deux manuscrits, ou du moins que deux connus de Cheikho. En effet, en 1906, dressant le catalogue raisonné des manuscrits de la *Bibliothèque Orientale* (qu'il avait lui-même acquis), il ne mentionne que deux témoins du *Daf' al-Hamm*, aux numéros 105 et 106. Cf. Cheikho (1906), p. 647.

<sup>9</sup> Le plus ancien des deux manuscrits décrits en 1906 est le N° 105 de ce premier catalogue [cf. Cheikho (1906), p. 647]. Or, si l'on compare les données fournies ici (dimensions et nombre de folios), cela correspond à celles du N° 1346 du nouveau catalogue, et donc, à la cote actuelle du manuscrit dans la bibliothèque. Cf. Khalifé, IV (1963), p. 9-10, qui ne fait cependant pas allusion à cette première description du manuscrit par Cheikho.

<sup>10</sup> Cet extrait correspond à Bāšā, p. 66/4-67/6.

<sup>11</sup> L'autre manuscrit mentionné par Cheikho est celui qu'il décrira en 1906 sous le numéro 106. Cf. Cheikho (1906), p. 647. Les dimensions et le nombre de folios indiqués par Cheikho, nous permettent d'affirmer qu'il s'agit du manuscrit décrit en 1957 sous le numéro 1110bis (qui est la cote actuelle dans la bibliothèque). Cf. Khalifé, III (1957), p. 36-37, qui ne fait cependant pas allusion à cette première description du manuscrit par Cheikho.



Grâce à cette mini-édition critique, on peut se rendre compte que le *Beyrouth 1110bis*, copie d'un manuscrit de Šarfah<sup>12</sup>, donne un texte assez bon; tandis que le texte du *Beyrouth 1346* (plus ancien que le précédent) est moins bon. Quant au texte de l'édition, il est correct par endroits, mais peu sûr en d'autres. Et surtout, il semble être plus bref que l'ensemble des manuscrits. En effet, les deux manuscrits de Cheikho (comme aussi celui de la Bodléienne que citera le P. Ma'lūf) ajoutent à la fin du chapitre un *ḥabar* concernant le choix du calife Abū Bakr, qui a toutes chances d'être authentique<sup>13</sup>.

Nous reviendrons sur cette question dans notre cinquième partie, quand nous étudierons le texte de l'édition de Quṣṭanṭīn al-Bāṣā.

### B. L'article du Père Louis Maalouf

Quelques mois après, le P. Louis Maalouf se trouvant à Oxford, envoya à la revue une note intitulée : «L'auteur du *Livre pour chasser les soucis*»<sup>14</sup>. Son article se base sur un manuscrit de la Bodléienne d'Oxford, le *Marsh. 44*<sup>15</sup>.

Il informe les lecteurs que ce manuscrit attribue le texte à Élie de Nisibe, et qu'il a été transcrit au mois de Mai 1055 de J.C., par un certain Aṣlān Ibn ar-Rūmī al-Ḥalabī. Il est donc antérieur de plus de deux siècles à la mort d'Ibn al-'Ibrī (p. 738).

Mais alors, comment expliquer l'attribution à Ibn al-'Ibrī? Voici son

<sup>12</sup> Que le manuscrit 1110bis soit une copie d'un manuscrit de Šarfah, cela est signalé par Cheikho (1906), p. 647, qui écrit : نسخة [...] نَسَخَهَا، عن الأصل الموجود في مكتبة الشريعة، سنة ١٨٨٧. Khalifé, III (1957), p. 36-37 n'a pas repris ce renseignement

De quel manuscrit s'agit-il? Il existe aujourd'hui, à notre connaissance, cinq manuscrits à Šarfah : le *syriaque 20/2*, l'*arabe 17/19*, le *Rahmānī 44*, le *Rahmānī 438*, et le *Rahmānī 675*, desquels deux seulement (les deux premiers) sont signalés par Graf II, p. 186. Il faut éliminer les trois manuscrits du fonds Rahmānī, qui ne sont entrés à la bibliothèque patriarcale de Šarfah qu'après la mort d'Ignace Éphrem II Rahmānī qui eut lieu le 7 mai 1929. Il faut éliminer aussi le *Šarfah arabe 17/19*, manuscrit ayant appartenu au curé syrien catholique du Caire, Ġirġīs Abrahamšā, et qui n'est entré à la bibliothèque de Šarfah que le 15 août 1932 [cf. Armalah, p. 500]. Il ne reste donc plus que le *Šarfah syriaque 20/2*, dont le catalogue [cf. Armalah, p. 285] n'indique pas la date d'entrée (ce qui signifie qu'il est entré anciennement) et malheureusement pas l'âge.

<sup>13</sup> Ce texte, que nous avons retrouvé dans divers manuscrits, y compris dans le *Vatican arabe 180* base de l'édition du Père Constantin Bacha, aurait dû figurer à la page 67/6 de l'édition.

<sup>14</sup> Cf. Luwīs Ma'lūf, *Mu'allif kitāb Daf' al-Hamm*, dans *al-Mašriq* 5 (1902), p. 737-739.

<sup>15</sup> Ce manuscrit a été décrit par Alexander Nicoll, *Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium ... Catalogus. Partis secundae volumen primum arabicos complectens* (Oxford, 1821), p. 10-59 : Manuscripti arabici christiani (N<sup>os</sup> 1-55), ici p. 43-44, N<sup>o</sup> 42. C'est ce manuscrit que Graf II, p. 186/8 désigne par *Bodl. ar. christ. Nicoll 42*.

hypothèse. Élie de Nisibe n'aurait rédigé que la première partie de l'ouvrage prévu, faute de temps. Ce que voyant, Ibn al-'Ibrī compléta l'ouvrage, ajoutant les deux autres parties qui manquaient, selon ce qui est indiqué dans la préface du *Daf' al-Hamm* (p. 738-739).

Enfin, entraîné par l'exemple de Cheikho, il rapporte le texte du *Marsh.* 44 de la fin du chapitre huitième, faisant remarquer combien son manuscrit était fautif (p. 739).

### C. L'appendice du Père Cheikho

Le Père Cheikho avait l'habitude de joindre ses remarques aux articles de ses correspondants. Il ne manqua pas ici de le faire, dans une *hāšiyah* brève mais dense (p. 739-740).

Le Père Maalouf, dit-il, n'a pas levé le doute au sujet de l'auteur du *Daf' al-Hamm*. En effet, son argumentation se fonde sur le témoignage du manuscrit de la Bodléienne. Mais trois motifs font douter de l'ancienneté de ce manuscrit :

1. Il n'y a pas de manuscrit arabe, antérieur au 14<sup>e</sup> siècle, faisant usage de l'ère chrétienne.

2. On est surpris qu'un manuscrit si ancien fourmille de fautes, comme le reconnaît le P. Louis Maalouf lui-même.

3. Le nom du copiste fait problème : il ne suggère pas un nom chrétien.

Il n'y a pas de doute que le P. Cheikho a vu juste, et les arguments qu'il donne sont exacts et valables<sup>16</sup>.

### D. L'article de l'Abbé Ğirĝis Manache

Alors intervient un autre chercheur, l'abbé Ğirĝis Manaš, curé de la paroisse maronite d'Alep, dans un article portant le même titre que celui du Père Maalouf : «L'auteur du *Livre pour chasser les soucis*»<sup>17</sup>.

Ses remarques se fondent sur un manuscrit qui lui a été offert l'année auparavant par un Maronite de Jéricho, Mr Rizqallāh Ibn Šukrallāh Ayyūb. Ce manuscrit, intitulé *al-Ma'ūnah 'alā Daf' al-Hamm*, est attribué à Élie

<sup>16</sup> En 1905, dans sa première étude sur la littérature arabe chrétienne, Graf aussi excluait que ce manuscrit puisse dater de l'année 1055. Cf. Georg Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts)*, Freiburg im Breisgau, 1905, p. 65, note 3.

À notre avis, si la date de 1055 indiquée dans le catalogue d'Alexander Nicoll (*supra*, note 15) est correcte, il faut alors la comprendre selon l'ère de l'Hégire. Cette année va du 27 février 1645 au 16 février 1646 (calendrier grégorien). Le titre de l'ouvrage vient d'ailleurs confirmer notre hypothèse. En effet, il est ici : *Kitāb al-Ma'ūnah 'alā Daf' al-Hamm*, avec l'addition de *al-Ma'ūnah 'alā*, addition typique des manuscrits postérieurs au 16<sup>e</sup> siècle.

<sup>17</sup> Cf. Manaš.

de Nisibe. Le copiste en serait un irakien du 15<sup>e</sup> siècle, qui ne se nomme pas (p. 940-941). Enfin nous apprenons qu'une note, rédigée en italien, fait savoir que ce manuscrit appartenait aux Jésuites de l'ancienne Mission d'Alep; ce qui explique la pagination (ou foliotation) en caractères européens<sup>18</sup>.

## 1. Réponse aux doutes du Père Cheikho

Ceci fait, l'auteur répond aux cinq doutes du P. Cheikho concernant l'auteur.

1. Il existe des manuscrits attribuant le texte à Ibn al-'Ibrī, dit le Père Cheikho [cf. 2<sup>e</sup> motif]; mais il en existe autant sinon plus l'attribuant à Élie de Nisibe (p. 941-942).

2. Notre ouvrage est mentionné dans la liste des œuvres d'Ibn al-'Ibrī établie par son frère Barṣawmā [3<sup>e</sup> motif de Cheikho]. Cela s'explique par le fait qu'Ibn al-'Ibrī a complété le *Daf' al-Hamm* commencé par Élie de Nisibe, et il est normal qu'on attribue l'œuvre au plus complet [il reprend là l'hypothèse du Père Maalouf] (p. 942).

3. Quant au fait que le *Daf' al-Hamm* ne soit pas mentionné parmi les œuvres d'Élie de Nisibe, dans le catalogue des auteurs nestoriens de 'Abdīšū' [cf. 1<sup>er</sup> motif de Cheikho], cela n'a rien d'étonnant, étant donné que 'Abdīšū' est postérieur d'environ trois siècles à Élie. On en sera d'autant moins surpris, quand on saura que Barṣawmā a lui-même oublié de mentionner l'*Epître sur l'Âme*, composée par son propre frère Grégoire Ibn al-'Ibrī. Ce n'est donc pas un argument probant (p. 942).

4. Quant au fait que la préface du *Daf' al-Hamm* annonce trois parties, alors qu'on n'en connaît dans les manuscrits qu'une seule [cf. 4<sup>e</sup> motif de Cheikho], l'auteur apporte ici une contribution particulièrement intéressante, mais qui aurait besoin d'être contrôlée sur d'autres manuscrits. Il montre, en effet, que la contradiction vient (en partie du moins) d'une mauvaise édition de ce passage (p. 943-944). Voir le détail à la page suivante, au paragraphe 2.

---

<sup>18</sup> Cf. Manaš, p. 941, note 1. Signalons qu'un autre manuscrit du *Kitāb Daf' al-Hamm*, conservé à l'Archevêché Maronite d'Alep sous le numéro 1394, a appartenu à l'ancienne Mission des Jésuites d'Alep, comme en témoigne le cachet qui se trouve au fol. 69<sup>r</sup>: *Delli libri della Compagnia di Giesu*. Maintenant, au fol. 1<sup>r</sup>, on lit: *Li-Maktabat al-Mawārinah bi-Ḥalab*. Nous avons examiné ce manuscrit à Pâques 1974. Il comprend 69 folios, folioté à l'encre en «chiffres arabes», probablement par quelque Père Jésuite d'Alep. Papier occidental. Format: 170 × 120 mm; 21 lignes par page. Les titres sont en vert et rouge; les points en rouge. L'écriture est lisible, mais pas belle. Elle est sans doute de la fin du 17<sup>e</sup> siècle. Il n'y a pas de notes marginales. Il ne semble pas qu'il s'agisse du même manuscrit ayant appartenu à l'Abbé Manaš.

5. Enfin, il n'est pas étonnant qu'on ait attribué l'œuvre à Ibn al-ʿIbrī plutôt qu'à Élie de Nisibe; car le premier est beaucoup plus célèbre qu'Élie, et on ne prête qu'aux riches! (p. 944).

Telle est la réponse de l'abbé Manache au Père Cheikho, qui tend à confirmer l'attribution du *Dafʿ al-Hamm* à Élie de Nisibe. L'auteur conclut (p. 944-945) en affirmant qu'il ne prétend pas avoir levé tout doute, mais qu'il invite les chercheurs à comparer ce texte avec les œuvres d'Élie d'une part, et celles d'Ibn al-ʿIbrī d'autre part, pour savoir qui des deux est le vrai auteur.

## 2. Plan du «Dafʿ al-Hamm» d'après le manuscrit de G. Manaš

Nous reprendrons ici, à cause de son importance, le 4<sup>e</sup> argument. Afin de le rendre plus clair, nous disposerons le texte de ce passage en deux colonnes : celle de droite reproduit le texte de l'édition (tel que nous l'avons réédité en 1974, § 79-82)<sup>19</sup>; celle de gauche reproduit le texte du manuscrit de l'abbé Manache<sup>20</sup>.

- |                           |                               |
|---------------------------|-------------------------------|
| وأجعل الكتاب ثلاثة أجزاء. | ٧٩. وأجعل الكتاب ثلاثة أجزاء. |
| الجزء الأول منها أضمنه :  | ٨٠. الجزء الأول منها أضمنه :  |
| وصف الفضائل المقدم ذكرها. | وصف الفضائل المتقدم ذكرها،    |
| المُعينة على دفع الهم.    |                               |
| و الجزء الثاني أضمنه،     |                               |
| من المواعظ والآداب        | ٨١. والمواعظ والخطب           |
| والأقاويل المفيدة،        | والأقاويل المفيدة             |
|                           | فما يُعين على اقتنائها.       |
|                           | ٨٢. و الثاني أضمنه،           |
|                           | من الأخبار و القصص،           |
| مما يُعين المقتدي بها     | مما يُعين المقتدي بها         |
| على اكتساب هذه الفضائل    | على اكتساب هذه الفضائل.       |
| المُعينة على دفع الهم.    |                               |

<sup>19</sup> Cf. Samir, *Muqaddimat DH*, p. 311.

<sup>20</sup> Cf. Manaš, p. 943/10-14 (mais ce qu'il dit de la finale n'est pas très clair), et p. 943, notes 1-2.

La troisième partie (§ 83-86 de notre édition) ne semble pas présenter de divergences importantes, et c'est pourquoi l'abbé Manache n'en dit rien. Puis vient, dans son manuscrit (après le § 86, si nous comprenons bien), la phrase : وتشمل على اثني عشر بابًا.

Ce texte résoud une grande partie de la difficulté. En effet, dans ce manuscrit, l'œuvre d'Élie de Nisibe se divise ainsi :

1. Description des vertus qui aident à chasser les soucis;
2. Sentences qui aident celui qui les applique à acquérir ces vertus qui aident à chasser les soucis;
3. Moyens pratiquent qui aident à acquérir ces vertus.

Et cela dans les douze chapitres.

En revanche, dans l'édition, nous avons deux modifications :

1. D'une part, les deux premières parties sont regroupées;
2. D'autre part, la suppression de la dernière phrase laisse entendre que ces trois parties se suivent *dans l'ouvrage*, et non pas comme dans le manuscrit de l'abbé Manache dans *chaque chapitre*.

Or, un simple coup d'œil sur n'importe lequel des douze chapitres montre à l'évidence que les deux premières parties sont nettement marquées : la première est toujours assez brève, très bien construite et bien balancée; la seconde est introduite invariablement par la phrase : *wa-min al-mawā'iz wa-l-aqāwil* etc.

Reste la troisième partie, qui n'est pas marquée par un titre. On peut penser qu'elle est diluée, pour ainsi dire, dans le texte de chaque chapitre.

## E. Conclusion

Tel est donc le débat, de bonne tenue scientifique, suscité par l'édition de Qusṭanṭīn al-Bāšā, et surtout par l'étude et les réactions de l'infatigable Père Cheikho. Nous avons jugé utile d'en rendre compte ici, après 75 ans, parce que nous avons constaté qu'on y renvoyait très souvent sans jamais en dire le moindre mot. Or, il fournit bien des renseignements utiles, qu'il serait regrettable d'ignorer. Comme on le voit, la discussion a porté sur deux points :

1. L'auteur est-il Grégorius Ibn al-'Ibrī ou Élie de Nisibe?;
2. Le texte du *Daf' al-Hamm* édité par Qusṭanṭīn al-Bāšā est-il sûr, ou est-il à utiliser avec précaution?

Au passage, nous avons pu connaître un certain nombre de manuscrits qui, jusqu'à présent, ne nous sont connus que par ce débat : le manuscrit d'Oxford, deux des manuscrits de Beyrouth (et par l'un d'eux un des manuscrits de Šarfah), un manuscrit d'Alep, avec mention d'un autre manuscrit d'Alep. Autant de renseignement peu négligeables.

## II. BAR HEBRAEUS EST-IL L'AUTEUR DU «DAF' AL-HAMM»?

### A. Origine de l'attribution à Ibn al-'brī: une glose de copiste reproduite par Assemani (1721)

#### 1. Le problème

Le Père Louis Cheikho n'est, ni le premier, ni le dernier à avoir douté de l'attribution de l'œuvre à Élie de Nisibe. Lui-même se réfère à plusieurs reprises au doute des Orientalistes. Nous n'avons pas cherché à faire l'inventaire de tous ceux qui ont hésité sur ce point; nous nous sommes contenté d'en relever quelques-uns, que nous signalons ici.

En 1874, Hermann Zotenberg, décrivant les manuscrits syriaques numéros 272 et 273 de Paris, qui contiennent le *Daf' al-Hamm*, attribue l'œuvre à Ibn al-'Ibrī<sup>21</sup>; alors qu'il semble que cette indication ne se trouve pas dans les manuscrits. Par la suite, il prit conscience de son erreur, et la rectifia «dans une note ajoutée sur l'exemplaire du Catalogue de la salle des manuscrits [orientaux] de la Bibliothèque Nationale»<sup>22</sup>.

En 1890, le Père Louis Cheikho publiait, dans sa *Chrestomathie arabe*, le prologue du chapitre second du *Daf' al-Hamm*<sup>23</sup>, en l'accompagnant de notes linguistiques et grammaticales. Il attribue alors le texte à Grégoire Ibn al-'Ibrī<sup>24</sup>. Mais dans la seconde édition corrigée, parue en 1911, ce même texte est attribué à Élie de Nisibe<sup>25</sup>.

En 1894, William Wright rendra officielle, d'une certaine manière, l'attribution de l'ouvrage à Ibn al-'Ibrī. En effet, voici comment il conclut sa notice sur Bar Hebraeus: «In his later years he made a collection of entertaining and humorous stories in Syriac, entitled *Kēthābhā dhē-Thunnāyē Mēghahhēkhānē*, with an Arabic counterpart under the title of *Daf' al-Hamm* (دفع الهم), «the Driving away of Care». The contents of the *Tunnāyē* are, however, more varied than the title seems to promise, as may be seen for Assemani's enumeration of the chapters, *B.O.*, II, 306»<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Cf. Zotenberg, p. 211-212.

<sup>22</sup> Cette information se trouve dans Jean-Baptiste Chabot, *Notice sur les manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874* (N° 289-334), dans *Journal Asiatique*, 9<sup>e</sup> série, tome 8 (1896), p. 234-290, ici p. 248 [ou p. 15 du tiré-à-part], à propos du *Paris syriaque* 331.

<sup>23</sup> Le passage publié par Cheikho correspond à Bāšā, p. 24/6-25/8.

<sup>24</sup> Cf. Louis Cheikho, *Chrestomathia arabica cum lexico variisque notis*, [volume relié à la suite des *Elementa grammaticae arabicae* d'Alfred Durand (Beyrouth, 1890)], p. 253-254, N° 218.

<sup>25</sup> Cf. *Idem*, editio secunda emendata (Beyrouth, 1911), p. 253/9.

<sup>26</sup> Cf. William Wright, *A Short History of Syriac Literature* (Londres, 1894), p. 280-281.

En 1899, E.A. Wallis Budge publie la traduction anglaise des *Contes Amusants* d'Ibn al-'Ibrī<sup>27</sup>. Dans sa préface, il écrit : «An Arabic version of this work was made by its author which was entitled *Daf' al-Hamm* دَفْعُ الْهَمِّ or 'The Driving away of Care'». Et il renvoie en note à Wright<sup>28</sup>.

En 1905, Georg Graf, dans son premier essai sur la littérature arabe chrétienne, hésite entre Ibn al-'Ibrī et Élie de Nisibe<sup>29</sup>. Mais quarante ans plus tard, dans son histoire de la littérature arabe chrétienne, il ne fera même plus mention du doute, attribuant résolument le texte à Élie de Nisibe<sup>30</sup>.

En 1931, le Cardinal Eugène Tisserant, dans une étude célèbre et toujours valable sur l'église Nestorienne, préfère attribuer encore le *Daf' al-Hamm* à Ibn al-'Ibrī. Il écrit : «Il n'est pas certain que le livre sur les moyens de chasser la tristesse ait été écrit par Élie de Nisibe; les raisons de l'attribuer à Barhébraeus l'emportent»<sup>31</sup>.

Pourtant, comme nous le verrons, le doute n'est pas possible. Mais alors, d'où provient cette erreur d'attribution? Le fait que quelques manuscrits attribuent notre texte au grand maphrien syrien Bar Hebraeus ne suffit pas, croyons-nous, à expliquer la permanence d'une telle opinion. Il faut une autorité plus forte.

## 2. Source de l'attribution à Ibn al-'Ibrī : la liste de ses œuvres par son frère Barṣawmā

Or, si l'on se réfère aux notes des divers orientalistes mentionnés, dans la mesure où ils cherchent à justifier leurs affirmations, on constate qu'ils se réfèrent tous, en définitive, au tome 2 de la *Bibliotheca Orientalis* de Yūsuf Sim'ān as-Sim'ānī, plus connu sous le nom d'Assemanus ou d'Assemani.

En effet, en 1721, Assemani publie, au tome 2 de sa *Bibliotheca Orientalis*, la liste des œuvres de Bar Hebraeus, rédigée par son frère Barṣawmā<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Cf. Ernest Alfred Wallis Budge [souvent classé sous Budge], *Oriental Wit and Wisdom, or the «Laughable Stories» collected by Mār Gregory John Bar-Hebraeus*, translated from the Syriac (Londres, 1899, XXVII et 204 pages).

<sup>28</sup> *Idem*, p. XX § 2 (et note 3).

<sup>29</sup> Cf. Georg Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts)* (Freiburg im Breisgau, 1905), p. 64-66.

<sup>30</sup> Cf. Graf II, p. 185-186.

<sup>31</sup> Cf. Eugène Tisserant, article *Nestorienne (Église)* du *DThC* 11 (Paris, 1931), col. 157-323, ici col. 282 § 3 [N.B. Dans cet article, la onzième section (col. 288-313) n'est pas rédigée par E. Tisserant, mais par É. Amann].

<sup>32</sup> Cf. Assemani, II (Rome, 1721), p. 264-274. Dans les manuscrits, cette liste se trouve en supplément au *Chronicon Ecclesiasticum* de Bar Hebraeus. Elle a été rééditée, critiquement, dans Abbeloos et Lamy, col. 467-486, avec une traduction latine en regard.





de ce manuscrit. On aurait ainsi un jalon sûr pour savoir quand au juste s'est répandue cette opinion.

À une époque indéterminée, mais logiquement postérieure à celle de notre copiste glosateur, un pas de plus sera franchi, dans une autre liste des œuvres de Bar Hebraeus, publiée elle aussi par Assemani, mais en note<sup>40</sup>. Au lieu des 31 titres de la liste de Baršawmā, celle-ci en contient 32; car elle en omet deux, mais en rajoute trois.

Comparant ces deux listes entre elles, Assemani écrit : «Ex Catalogo, quem hic ad marginem adjecimus, constat tres insuper fuisse Bar-Hebraei libros, quos ejusdem frater Barsuma haud recensuit : nimirum, num. 19. *de utilitate lucri*; 28. *de Anima*; et 31. *de maestitia pellenda*. Et hic quidem postremus liber licet in Catalogo Barsumae cum *libro narrationum facetarum* conjungatur, videtur tamen vel aliud opus esse, vel idem e Syriaco in Arabicum conversum : nam ex Codex Syr. 27. titulum Arabicum nequaquam praefert»<sup>41</sup>.

Le numéro 31 de cette deuxième liste n'est autre que le *Daf' al-Hamm*, qui fait suite ici aux *Contes Amusants* (numéro 30). Voici le texte de ces deux numéros dans la seconde liste :

30 *حكمة واهة في حقيقته وحقيقته للتقريب*  
31 *حكمة واهة في دفع الهم*<sup>42</sup>

En comparant ces deux titres de la seconde liste, avec le N° 21 de la liste de Baršawmā mentionné plus haut, on s'aperçoit que l'auteur de la seconde liste s'est contenté d'insérer un *ktobō* avant la glose du *Vatican syriaque* 388 (omettant l'*arabice*, à moins que l'omission ne soit une distraction d'Assemani), ajoutant ainsi un nouvel ouvrage à Ibn al-'Ibrī.

#### 4. Réflexions sur la diffusion de cette erreur

Qu'on me permette de m'arrêter ici un moment, pour faire quelques réflexions très simples de méthodologie.

1. Peut-on dire qu'Assemani attribue le *Daf' al-Hamm* à Abū l-Farağ Grégorius Ibn al 'Ibrī? Rien ne permet de l'affirmer. En effet, ici l'auteur s'est contenté de publier deux listes des œuvres d'Ibn al-'Ibrī, sans prétendre nullement les reconnaître comme authentiques.

Ce qui confirme notre interprétation, c'est que le même auteur mentionne au tome 3 de son grand ouvrage, parmi les œuvres d'Élie de Nisibe, le «*Praesidia ad expellendam animi maestitiam* *كتاب المعونة على دفع الهم*» et

<sup>40</sup> Cf. Assemani, II (1721), p. 267-269, en note : texte syriaque et traduction latine.

<sup>41</sup> Cf. Assemani, II (1721), p. 272, note I.

<sup>42</sup> Cf. Assemani, II (1721), p. 268, col. 2, lignes 14-16 de la note.

il se réfère alors à trois manuscrits de la Vaticane<sup>43</sup>. Or, ici, Assemani ne cite aucune liste et ne rapporte l'opinion de personne; mais il nous donne sa propre opinion et nous présente sa synthèse personnelle sur l'œuvre d'Élie de Nisibe.

De la comparaison de ces deux pages, il s'ensuit que pour Assemani le *Daf' al-Hamm* est l'œuvre d'Élie de Nisibe, non de Grégorius Ibn al-'Ibrī. On aurait pu souhaiter cependant que, rapportant la liste des œuvres de Bar Hebraeus, il y ajoute une note explicative. Peut-être ne s'était-il pas alors formé une opinion définitive, mais que celle-ci se forma en 1725 lors de la rédaction du tome 3.

2. Qu'un chercheur, étudiant Bar Hebraeus, ne pense pas à voir ce que dit Assemani d'autres auteurs (et, en l'occurrence, d'Élie de Nisibe), cela se comprend. Mais que, étudiant Bar Hebraeus, il se réfère encore à Assemani, alors qu'il existe une édition critique depuis 1877, cela se comprend moins.

Or, toutes les fois que nous avons vu mentionner le *Daf' al-Hamm*, dans le contexte de notre problème d'attribution, nous avons rencontré la référence à Assemani, et jamais à l'édition d'Abbeloos et Lamy. Et c'est à partir de cette première erreur que les autres erreurs ont suivi.

### Conclusion

La glose du copiste du *Vatican syriaque 388*, grâce à la *Bibliotheca Orientalis* d'Assemani, a acquis droit de cité dans le monde savant. Assemani lui-même ne s'y était pas trompé, et n'avait pas attribué le *Daf' al-Hamm* à Bar Hebraeus. Mais il a, bien involontairement, trompé des générations de chercheurs. Il n'avait pas prévu, en effet, que sa *Bibliothèque* deviendrait l'ouvrage de référence habituel des Orientalistes! Plus de deux siècles et demi après sa parution, cet ouvrage continue de rendre de si appréciables services, qu'il a fallu le rééditer<sup>44</sup>. Comme nous le disions dans le compte rendu de cette réédition, l'ouvrage est cité plusieurs centaines de fois dans la *GCAL* de Graf!<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cf. Assemani, III 1 (1725), p. 270, col. 2, N° III des œuvres d'Élie de Nisibe.

<sup>44</sup> Assemani (les trois volumes, le troisième étant en réalité un volume double) a été réédité en 1975 par Olms (Hildesheim), avec une post-face de Mgr Joseph-Marie Sauget donnant la concordance entre les cotes anciennes des manuscrits utilisés par Assemani et les cotes actuelles de ces manuscrits de la Bibliothèque Vaticane.

<sup>45</sup> Cf. Samir Khalil, c.r. de Joseph Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (rééd. Olms Verlag, Hildesheim, 1975), in *OrChrP* 44 (1978), p. 527-529; ici p. 529/1-2.

## B. Le «Daf' al-Hamm» et les «Contes Amusants»

L'opinion selon laquelle le *Daf' al-Hamm* est l'œuvre d'Abū l-Faraġ Grégorius Ibn al-'Ibrī, s'appuyait essentiellement sur le fait que cette œuvre était mentionnée dans la liste rédigée par son propre frère Barṣawmā. Il fallait donc à tout prix retrouver ce *Daf' al-Hamm*; et l'avant trouvé, on ne pouvait que l'attribuer à Ibn al-'Ibrī. Nous avons établi que la liste de ses œuvres ne contient pas de *Daf' al-Hamm*.

Soit! dira-t-on. Mais rien ne prouve que cette glose, identifiant le *Daf' al-Hamm* avec les *Contes Amusants* (qui sont eux, sans l'ombre d'un doute, d'Ibn al-'Ibrī), tout en n'étant pas de Barṣawmā, soit exacte. Il nous faut donc comparer les deux œuvres, pour voir dans quelle mesure cette hypothèse est exacte.

### 1. Vue d'ensemble sur les deux ouvrages

En vérité, un simple coup d'œil sur les deux ouvrages permet de se rendre compte qu'il n'y a presque pas de rapport entre eux, sinon le fait que l'un et l'autre rapportent quelques sentences ou anecdotes d'hommes célèbres. Mais la perspective des deux auteurs est totalement différente.

Pour confirmer notre opinion, nous rapporterons le jugement de François Nau, le père de la «Patrologia Syriaca», bon connaisseur de la littérature syriaque. Voici ce qu'il écrit :

«On a confondu souvent aussi l'ouvrage d'Élie de Nisibe intitulé : *Le soulagement des chagrins* (manuscripts arabes de Paris, n. 175, 176, 206) avec le *Livre des contes amusants* de Bar Hebraeus. Ce dernier n'est qu'un recueil de sentences et de fables, tandis que l'ouvrage d'Élie de Nisibe est un livre de morale qui enseigne la manière d'acquérir la paix de l'âme. [...]. L'auteur traite, en douze chapitres, de la piété, de la reconnaissance, de la continence, de l'humilité, de la miséricorde, du repentir, etc. A l'occasion de chaque vertu, il traite aussi du vice qui lui est opposé»<sup>46</sup>.

### 2. Le «Daf' al-Hamm» et la version arabe des «Contes Amusants»

Par ailleurs, comme le signalait déjà Graf<sup>47</sup>, nous possédons une version arabe des *Contes Amusants* d'Ibn al-'Ibrī, intitulée *al-Aḥādīṭ al-Muṭribah*.

Graf ne connaissait qu'un manuscrit, le *Paris syriaque* 274, écrit en karšūnī occidental et daté de 1670<sup>48</sup>. Nous avons repéré un second manuscrit,

<sup>46</sup> Cf. François Nau, article *Élie Bar-Šinaya* du DThC 4, 2 (Paris, 1911), col. 2330-2331.

<sup>47</sup> Cf. Graf II, p. 280, N° 14.

<sup>48</sup> Sur ce manuscrit, cf. Zotenberg, p. 212. Le manuscrit contient 167 feuillets. Nous reproduisons ici, en caractères arabes, la suscription et l'incipit donnés par Zotenberg en karšūnī.

écrit lui aussi en karšūnī occidental et légèrement plus ancien, puisque daté de 1657 : c'est le *Šarfah Raḥmānī* 410, qui contient notre texte aux folios 1<sup>v</sup>-141<sup>r</sup><sup>49</sup>. Dans ce nouveau manuscrit, l'ouvrage est intitulé : *Kitāb al-Aḥādīṭ al-Muṭribah / waḥikāyātuḥu al-muraṭṭibah*; ailleurs, dans ce même manuscrit de Šarfah, on trouve ce titre : *Kitāb Aḥādīṭ mubarridah kull ḡalīl / wa-muḍḥikah li-kull qalb maḥzūn wa-dalīl*.

Dans ces deux manuscrits, comme dans l'original syriaque, l'ouvrage est divisé en 20 chapitres. De par la longueur du texte arabe, on peut supposer que ce n'est pas un abrégé de l'original syriaque.

Qui est l'auteur de cette version arabe? Selon le Père Cheikho, c'est Ibn al-'Ibrī lui-même, qui possédait tant l'arabe que le syriaque et le grec<sup>50</sup>. Il appuie son opinion sur l'affirmation de William Wright selon laquelle Ibn al-'Ibrī aurait rédigé un équivalent («counterpart») arabe sous le titre de *Daf' al-Hamm*<sup>51</sup>. En réalité, Wright s'appuie ici uniquement sur la *Bibliotheca Orientalis* d'Assemani, comme l'indique la note apposée à ce passage<sup>52</sup>.

Le manuscrit de Šarfah nous apporte la réponse. L'œuvre a été traduite par le curé Yūḥannā Ibn al-Ġurayr<sup>53</sup> aš-Šāmī az-Zurbābī, qui en a achevé la transcription dans la nuit du 6 décembre 1657, à Ḥamāt; et notre manuscrit est autographe<sup>54</sup>.

*Suscription* : بِاسْمِ اللَّهِ الْحَيِّ الْأَزَلِيِّ الْوَاحِدِ الْأَبَدِيِّ. اللَّهُمَّ، يَسِّرْ بَرَحْمَتِكَ، يَا رَحِيم. أَبْتَدِئُ بَعُونَهُ وَأَكْتُبُ كِتَابَ «الْأَحَادِيثِ الْمَطْرُوبَةِ»، الْمَجْمُوعَ بِهَمَّةٍ مَلِكِ الْعَارِفِينَ، مَارِي غَرْبُورِيُوسَ مَفْرِيَانَ الْمَشْرِقِ، الْمَعْرُوفَ بِابْنِ الْعَبْرِيِّ ابْنِ هَارُونَ الْمُتَطَبِّبِ [Zotenberg المطب] اللَّطِي. نَفَعْنَا اللَّهُ تَعَالَى بِصُلُواتِهِ، وَأَعَادَ عَلَيْنَا بِدِيْعِ عُلُومِهِ. آمِينَ.

*Incipit* : تَقُومُ لَنَا الْخَطُواتُ. الْمَقْدَمَةُ. بِاسْمِ الْمَبَارَكِ، يَا رَبَّ الْكُلِّ، تُمَطِّرُ عَلَيْنَا الْبَرَكَاتِ. وَ بِحَوْلِ رُشْدِكَ الصَّالِحِ :

<sup>49</sup> Le fonds Raḥmānī de la Bibliothèque Patriarcale syro-catholique de Šarfah a été catalogué par le Père Bahnām Sōny, en un volume de plus de 1000 pages rédigées en arabe. Je suis grandement reconnaissant à l'auteur de m'avoir laissé consulter ce gros catalogue encore manuscrit. Mes renseignements sont tirés de ce catalogue.

<sup>50</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709/11-12, الذي كان مُتَقِفًا : العربية، كما كان يعرف السريانية و اليونانية.

<sup>51</sup> Voir le texte de Wright que nous avons rapporté plus haut (p. 146) et la note 26 qui s'y rapporte.

<sup>52</sup> Cf. William Wright, *A Short History of Syriac Literature* (Londres, 1894), p. 281, note 1. Il donne deux renvois à Assemani, II (1721), p. 268 (note, col. 2, N° 31) et p. 272 (note 1).

<sup>53</sup> Sur le fait qu'il s'appelle *al-Ġurayr*, et non pas *al-Ġarīr* comme le dit Graf II, p. 278-280 et IV, p. 22 (N° 12 § 1) (qui s'est contenté de reproduire les indications données par tous les catalogues), voir Rajji, p. 227-233 (extrêmement verbeux!). Déjà, en 1943, Baršaum (p. 42/9-10, 416/11 et 461/6) avait adopté cette lecture.

<sup>54</sup> Renseignements fournis par le catalogue manuscrit du fonds Raḥmānī, dressé par Bahnām Sony.

Ce curé syrien orthodoxe est bien connu<sup>55</sup> et aurait mérité une véritable notice dans la *GCAL* de Graf<sup>56</sup>. Outre diverses traductions du syriaque en arabe, et même une mauvaise composition en syriaque, il s'est surtout signalé du fait de son intérêt pour Bar Hebraeus : soit comme traducteur, soit comme copiste.

Il a traduit au moins trois ouvrages de Bar Hebraeus : En 1636, il a traduit l'*Ethicon*<sup>57</sup>, dont nous possédons un manuscrit autographe daté de 1645, le *Vatican syriaque* 172<sup>58</sup>. En 1653, il a traduit le *Nomocanon*<sup>59</sup>, dont on

<sup>55</sup> Voir, par ordre chronologique, les études suivantes :

a) Cheikhho (1906), p. 648/23 (sur son fils Sarkis) et 649/9-12.

b) Tarrāzī (1910) (voir note 65);

c) Louis Chiekhho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens* (Beyrouth, 1924), p. 221, N° 856 [l'ouvrage est en arabe; ceci est le titre français imprimé sur la couverture];

d) Baršaum (1943), p. 42/9-10, 416/10-12 (il s'agit ici de son fils Sarḡis), et 461/12-14;

e) Graf II (1947), p. 270-280 (allusions); IV (1951), p. 22 (N° 12 § 1);

f) Rajji (article bien documenté, mais très verbeux et mal construit).

<sup>56</sup> Georg Graf lui consacre quelques allusions au tome 2 de sa *GCAL* (à propos de Bar Hebraeus), et 5 lignes au tome 4. Voir la note 55e.

<sup>57</sup> Cf. Graf II, p. 278, N° 9. Cependant, il existait une traduction antérieure à celle de Yūḥannā Ibn al-Ḡurayr, ce que n'a pas remarqué Graf. En effet, on connaît au moins deux manuscrits datés antérieurs à notre traduction. Ce sont deux manuscrits de la *Bodleian Library* d'Oxford, écrits en karšūnī occidental. Ce sont les N° 175 et 176 du catalogue des manuscrits syriaques de R. Payne Smith, *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices syriacos carshunicos, mendaeos complectens* (Oxford, 1864). Ils sont datés respectivement de 1479 et de 1548-1557. Voir aussi Rajji, p. 234 (N° 2).

<sup>58</sup> Sur ce manuscrit, voir Assemani, II (1721), p. 303. Je reproduis ici les renseignements utiles contenus dans ce manuscrit d'après Assemani, où le texte est imprimé en karšūnī. كتاب الإيثيقون، أي الأدب، لما ر غريغوريوس ابن العبري. أخرجه من اللغة السريانية إلى العربية القس يوحنا ابن الجري الشامي.

Et voici le colophon du manuscrit : وكان فراغه يوم الأحد المبارك لعشرين يوم مضت من شهر تموز، عيد النبي الغيور مار إلياس (عليه السلام) سنة ألف وتسعمائة وستة وخمسون [sic] يونانية، الموافق الهجرة العربية في السادس شهر جمادى الثاني [sic] من شهور سنة ستة وخمسون [sic] بعد الألف Or, le 20 Tammūz 1956 des Grecs = 20 Juillet 1645 A.D.; tandis que le 6 Ġumādā II 1056 de l'Hégire = 20 Juillet 1646 A.D. Peut-être le jour de la semaine nous aidera-t-il à déterminer l'année exacte, puisque Yūḥannā acheva son travail un Dimanche. En réalité, ce renseignement ne fera qu'augmenter la confusion; en effet, le 20 Juillet 1645 tombe un Jeudi, tandis que le 20 juillet 1646 tombe un Vendredi. Pour notre part, quand il y a discordance entre les dates hégiriennes et d'autres, nous pensons que les premières sont plus exactes étant celles utilisées alors couramment dans l'Orient arabe, tandis que les autres (ère d'Alexandre, de la Création, des Martyrs, etc.) sont plus artificielles. D'où, nous préférons la date du 20 juillet 1646.

<sup>59</sup> Cf. Graf II, p. 278, N° 8. Ici encore, il existait une traduction arabe, au moins partielle, antérieure à celle de Yūḥannā Ibn al-Ḡurayr, comme en témoigne un autre manuscrit de la *Bodléienne d'Oxford*, le N° 144 du catalogue des manuscrits syriaques de R. Payne Smith (*supra*, note 57), daté de 1589. Aux folios 81<sup>r</sup>-106<sup>r</sup>, on trouve des extraits des chapitres 1 à 3. Il est probable qu'une fois de plus Yūḥannā al-Ḡurayr n'ait pas eu connaissance de cette traduction. Il faudrait cependant s'assurer d'abord que le manuscrit de la Bodléienne contienne le *Kitāb al-Hidāyah* d'Ibn al-ʿIbrī, et non pas le *Muḥtaṣar al-Hidāyah* fait par Daniel Ibn

possède deux autographes, datés de cette même année 1653 : le *Paris syriaque* 227<sup>60</sup> et le *Šarfah syriaque* 4/5<sup>61</sup>. Enfin, en 1657, il a traduit les *Contes Amusants*, comme nous l'avons vu.

En outre, il a copié en arabe, mais toujours en caractères syriaques (nous ne possédons de notre Yūhannā *aucun* manuscrit écrit en caractères arabes), deux ouvrages : en 1648, le *Livre de la Colombe*<sup>62</sup>; et en 1653, le *Discours sur*

al-Ḥaṭṭāb (né en 1327) et contenu dans le *Vatican arabe* 636 (cf. Graf II, p. 282, N° 3). Le *Paris syriaque* 228, copié en 1681 par le curé Moïse Ibn al-Kawn (?) de l'église de Mār Bahnām de Damas, manuscrit de 240 feuillets, semble présenter une troisième version. Voici ce qu'en dit Zotenberg (p. 176, col. b) : « Dans les premiers chapitres, cette traduction s'accorde en général, avec celle qui est contenue dans le manuscrit N° 227 [= celle de Yūhannā Ibn al-Ġurayr]. Mais, à partir du chapitre IX, elle en diffère dans un très grand nombre d'endroits. Beaucoup de passages sont abrégés ». L'existence de plusieurs traductions n'a pas été relevée par Graf. Voir aussi Rajji, p. 234-235 (N° 4).

<sup>60</sup> Cf. Zotenberg, p. 174-176. Ce manuscrit de 305 feuillets a été entièrement transcrit par Yūhannā Ibn al-Ġurayr az-Zurbābī, à Damas, en 1653-1654. Il contient quatre œuvres d'Ibn al-'Ibrī, dont seule la première est en arabe, les trois autres étant en syriaque. Cette première œuvre est précisément notre *Nomocanon*, intitulé *Kitāb al-Hidāyah*. Il se trouve aux fol. 1<sup>r</sup>-184<sup>r</sup>, et non pas 6<sup>v</sup>-184<sup>r</sup>, comme l'écrit par distraction Graf (cf. Graf II, p. 278, § 2; au fol. 6<sup>v</sup> commence le chapitre 1<sup>er</sup>, mais il est précédé d'une préface). Voici la suscription, contenant le titre (d'après Zotenberg, p. 174, col. b, qui donne le texte en karšūnī) : بسم الآب والابن ... نبتدئ بعونه، ونكتب كتاب الهداية من أجل القوانين البيعية، و التواميس الشرعية، والفرائض العلمية [sic]. ممّا وضعه ورثه الأب الفاضل مري غريغوريوس العظم ابن العبري، مفران المشرق ونور المسكونة. On trouvera l'indication du début de chacun des 40 chapitres dans Zotenberg, p. 174, col. b; on notera que le ch. 40 comporte une lacune au milieu.

Contrairement à ce que dit Graf II, p. 278/6-7, le texte est uniquement écrit en karšūnī, et non pas en syriaque et karšūnī. Cependant, « de nombreuses notes, gloses et extraits, en syriaque et en karšounī, couvrent les marges » (Zotenberg, p. 174, col. b).

<sup>61</sup> Cf. Armalah, p. 82 : Ce manuscrit a été écrit « par le curé Yūhannā Ibn al-mu'allim 'Abbūd Ibn al-Ġarīr [sic] az-Zurbābī, en l'église de Mār Bahnām, à Damas. Il l'a écrit pour le compte du [et non pas « au nom de »; je corrige *bi-sm* (باسم) en *bi-rasm* (برسم)] diacre Yūhannā Ibn Ġibrā'il, ministre de la susdite église. La transcription en a été terminée le 8 février, jour de la fête de saint Sévère, de l'année 1964 » [des Grecs = A.D. 1653]. Voici le texte du colophon, d'après le catalogue d'Armalah : نقلها إلى العربية «الخوري يوحنا بن المعلم عبود بن الجرير [sic] الزرباني، في كيسة مار بهنام بدمشق. كتبه باسم [sic] الشماس يوحنا بن

جبرائيل خدام الكنيسة المذكورة. وكان الفراغ من كتابته ثامن شباط، يوم عيد [مار] سويرس سنة ١٩٦٤ »

Ici encore, contrairement à ce qu'écrit Graf II, p. 278/7, le texte n'est pas écrit en syriaque et en karšūnī, mais seulement en karšūnī. En revanche, il contient de nombreuses notes marginales, en syriaque et en karšūnī بالسر يائنة و الكرشونية [...] نسخة. C'est donc un manuscrit très semblable au précédent, lui aussi autographe.

<sup>62</sup> Paul Sbath, *Al Fihris (Catalogue de manuscrits arabes)*, tome 2 (Le Caire, 1939), p. 4, N° 1043, mentionne six manuscrits contenant la traduction du livre de la Colombe d'Ibn al-'Ibrī par Yūhannā Ibn al-Ġurayr az-Zurbābī aš-Šāmī, et intitulés : *Kitāb al-warqā' 'fi tariqat al-irtiqa'*. Parmi ces six manuscrits, se trouvent trois lui appartenant en propre, dont un est décrit avec quelques détails dans Paul Sbath, *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath*, tome 2 (Le Caire, 1928), p. 90-91, N° 900, fol. 1-80. Or, dans le colophon final rapporté par Sbath, il n'est pas dit que Yūhannā Ibn al-Ġurayr ait *traduit* ce texte, mais qu'il l'a *copié* en karšūnī.

la Sagesse<sup>63</sup>. Peut-être même a-t-il d'abord traduit ces deux ouvrages (ou remanié la traduction déjà existante) avant de les copier.

Enfin, il a copié en syriaque cinq ouvrages de Bar Hebraeus : le *Trésor des Mystères*, le *Livre des Prunelles*, le *Livre de Hiérothée*, le *Discours sur la Sagesse* et le *Livre des Rayons*<sup>64</sup>.

Devenu évêque de Damas<sup>65</sup>, de 1668 à 1684 selon la chronologie du patriarche Éphrem I<sup>er</sup> Baršaum<sup>66</sup>, il continuera de s'intéresser aux lettres syriaques, mais non plus à Bar Hebraeus. Il semble qu'il soit mort en 1685<sup>67</sup>.

### 3. Le «Daf' al-Hamm» et la version arabe abrégée des «Contes Amusants»

En 1922, Mr Yūsuf Sarkīs, l'auteur du fameux répertoire bibliographique arabe, procurait au Père Louis Cheikho un manuscrit contenant une version arabe des *Contes Amusants* d'Ibn al-'Ibrī<sup>68</sup>. C'est actuellement le codex de Beyrouth, *Bibliothèque Orientale*<sup>69</sup>. Cheikho fait remonter le manuscrit à

---

Voici ce colophon : نَجَرَ بَيْدَ الْقَسِّ يوحنا بن الجَرِير [sic] الزَّرْبَابِي الشَّامِي، فِي نَهَارِ الْاِثْنَيْنِ اَوَاخِرِ اَبْلُول، وذلك بِرِسْمِ الْكَاهِنِ الْهَارُونِيِّ الْقَسِّ عَدِ الْاَحَدِ الْاَلْفِ هُوَ خَتَامُ سَنَةِ ١٩٥٩ يُونَانِيَّةً. Comme pour les deux autres ouvrages d'Ibn al-'Ibrī sus-mentionnés, il existe ici encore une traduction (au moins partielle), antérieure à l'époque de Yūhannā Ibn al-Ġurayr az-Zurbābī. Elle est conservée dans le *Paris syriaque* 239 (karšūnī occidental, daté de 1493), fol. 292<sup>v</sup>-305<sup>v</sup>. Sur cet ouvrage, voir Graf II, 2, p. 279, N° 10. Voir aussi Rajji, p. 236 (N° 11).

<sup>63</sup> C'est l'ouvrage conservé dans le *Paris syriaque* 227 (A.D. 1653), fol. 198<sup>v</sup>-238<sup>v</sup>; cf. Zöenberg, p. 174-176. Voir aussi Rajji, p. 237 (N° 13). Sur ce texte, voir Graf II, p. 280 (N° 12). Si Yūhannā Ibn al-Ġurayr était, non seulement copiste de ce manuscrit, mais aussi le traducteur du *Discours sur la Sagesse*, alors il n'aurait pas été le premier traducteur de cette œuvre. Graf signale, en effet, deux manuscrits arabes de ce texte plus anciens que le *Paris syriaque* 227, conservés dans la British Library de Londres : *Oriental* 3652 (15<sup>e</sup> siècle) [catalogue de David Samuel Margoliouth, p. 16]; et *Oriental* 4087 (A.D. 1647-1648), 1<sup>er</sup> texte [cf. le même catalogue, p. 27].

<sup>64</sup> Voir Rajji, p. 236-237 (Numéros 9, 13 et 15).

<sup>65</sup> Pour ce renseignement, voir Baršaum, p. 461/12. Rajji (p. 240 § 2) peut seulement affirmer qu'en 1670 Yūhannā (qui s'appelle dès lors Grégoire, comme évêque) était évêque, sans pouvoir préciser le siège. Il signale que le vicomte Philippe de Ṭarrāzī affirme aussi qu'il était évêque de Damas, dans son *Histoire des diocèses syriens* (en arabe) (Beyrouth, 1910), p. 269-270; mais je n'ai pu voir cette référence.

<sup>66</sup> Voir Baršaum, p. 461/12, qui est en général assez sûr, même s'il ne fournit pas la source de ses informations. Rajji (p. 240 § 2) peut seulement affirmer qu'il était évêque en 1670 et en 1678. Le vicomte Philippe de Ṭarrāzī le fait mourir en 1676, ayant placé la consécration épiscopale en 1647 (cf. Rajji, p. 241 § 4).

<sup>67</sup> Cf. Baršaum, p. 42/10. Voir aussi Rajji, p. 241.

<sup>68</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 710/4, qui nous apprend incidemment que ce manuscrit appartient à la *Bibliothèque Orientale*, grâce aux services de M. Yūsuf [Ilyān] Sarkīs : فنشكر لجناب الأديب يوسف أفندي سركيس، الذي حصلها [أي هذه النسخة] لمكتبتنا الشرقية.

<sup>69</sup> Malgré nos recherches, nous n'avons pu retrouver la trace de ce manuscrit dans la Bibliothèque Orientale de Beyrouth. Les manuscrits arabes chrétiens de cette bibliothèque ont été décrits en deux séries : la première (N° 1-792) par le Père Cheikho, dans les *MUSJ*, entre

«un peu plus de 300 ans»<sup>70</sup>, ce qui nous mène au premier quart du 17<sup>e</sup> siècle.

La même année, il publia ce texte dans la revue *al-Mašriq*, en deux livraisons<sup>71</sup>, et le republiait en 1923 dans un volume regroupant divers articles<sup>72</sup>. Dans sa préface, il revient sur le rapport entre les *Contes Amusants* et le *Daf' al-Hamm* : «Peut-être est-ce là, dit-il, le *Kitāb Daf' al-Hamm* que certains ont attribué à Ibn al-'Ibrī, le confondant avec un autre ouvrage du même nom composé par Élie de Nisibe»<sup>73</sup>. On voit par là que l'opinion du Père Cheikho a évolué. L'ouvrage publié en 1902 par Qusṭanṭīn al-Bāšā est, pour lui, le *Daf' al-Hamm* d'Élie de Nisibe, et n'a rien à voir avec Ibn al-'Ibrī. Mais, étant donné que Barṣawmā (pense-t-il), le propre frère d'Ibn al-'Ibrī, nous apprend que celui-ci a adapté les *Contes Amusants* en arabe sous le nom de *Daf' al-Hamm*, il recherche cet ouvrage. Cheikho est conscient d'avoir modifié son point de vue, car il parle lui-même de *ra'yunā al-ḡadid* (notre nouvelle opinion)<sup>74</sup>.

Une dernière difficulté demeure : Ce texte est appelé dans le manuscrit *al-Aḥādīṭ al-muṭribah* et non pas *Daf' al-Hamm*. Cheikho résoud la difficulté en disant : «Peut-être a-t-il [= Ibn al-'Ibrī] modifié ce titre par la suite, pour

1913 et 1929, avec des index dressés par le Père Ferdinand Tawtil (Taoutel) dans *MUSJ* 14 (1929), p. 107-171 = [467]-[531]; la deuxième (N° 792-1520 et syriaque I-58) par le P. Ignace-'Abdo Ḥalīfah (Khalifé), entre 1951 et 1964, avec des index dans *MUSJ* 40 (1964), p. 191-233.

Nous avons examiné ces index : les seuls manuscrits contenant un texte d'Ibn al-'Ibrī sont les suivants : N° 354, 570, 571 et 572; syriaque 46, 47, 48, 55 et 56. Or, aucun de ces neuf manuscrits ne contient le livre intitulé *al-Aḥādīṭ al-muṭribah*.

Serait-ce que notre manuscrit n'aurait pas encore été catalogué? D'après le Père Khalifé cela n'est guère possible. En effet, dans une note introductive à ses index, il écrit : «Ainsi se termine la description des *Manuscripts Chrétiens* du fonds de la Bibliothèque Orientale, commencée par le regretté Père Louis Cheikho» (*MUSJ* 40, 1964, p. 192).

Il faut croire que ce manuscrit est un des nombreux manuscrits perdus (ou volés) de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth!

<sup>70</sup> Voici ce qu'écrivit Cheikho au sujet de l'âge et du contenu du manuscrit. Cf. Cheikho (1922), p. 709, lignes 8-11. یرتبی عهدہ . ۱۱-۸ یرونی . ۱-۷۹، ثم کتاب ابن العبري الذي نحن بصددہ . مقولاً إلى العربية دون ذکر معرّبه.

<sup>71</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709-710 (introduction de l'éditeur), 710-717 et 767-779 (texte d'Ibn al-'Ibrī).

<sup>72</sup> Cf. Louis Cheikho, *Anciens traités arabes ...* (Beyrouth, 1923), p. 39-68

<sup>73</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709/12-13 : الذي سَمَّاهُ البعضُ : «دَفْعُ الْهَمِّ»، لابن العبري، و خلطوا بينه وبين كتاب آخر بهذا الاسم ألفه إيليا الصوابوي.

<sup>74</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709/16.



éviter la confusion avec l'ouvrage d'Élie de Nisibe, et l'a-t-il appelé *al-Aḥādīṭ al-muṭribah*, comme on le voit dans notre copie»<sup>75</sup>.

En publiant cette version arabe, l'éditeur a pris soin de donner à chaque sentence le numéro correspondant de l'original syriaque, d'après l'édition d'E. A. Wallis Budge<sup>76</sup>. Ce texte arabe est beaucoup plus court que l'original syriaque : au lieu des 772 anecdotes de l'original, nous avons compté ici uniquement 199, soit à peine plus du quart. Il est vrai que l'éditeur avoue avoir laissé de côté quelques anecdotes qui lui semblaient manquer d'intérêt<sup>77</sup>, mais cette formule ne peut se comprendre que de quelques unités, non de centaines. De plus, au lieu de 20 chapitres, nous n'avons plus ici que 16.

Du fait que cette version arabe est *abrégée*, Cheikho pensait qu'elle était due à Ibn al-'Ibrī lui-même. En effet, Ibn al-'Ibrī a agi ainsi, adaptant en arabe le *Chronicon Syriacum*<sup>78</sup> sous le titre de *Muḥtaṣar Tārīḥ ad-Duwal*<sup>79</sup>.

Nous ne discuterons pas ici cette opinion. Il faudrait d'abord comparer le texte édité par Cheikho avec le manuscrit de Šarfah, dont on sait avec certitude qu'il a été traduit par Yūḥannā Ibn al-Ġurayr aš-Šāmī az-Zurbābī. Si les extraits de Cheikho correspondent à la version de Šarfah, alors le problème est résolu, et le manuscrit de Beyrouth est à rajeunir quelque peu. Si au contraire ils ne correspondent pas, le problème demeure. Il faudrait par ailleurs comparer le texte du *Paris Syriaque* 274 avec celui de Šarfah, pour savoir si c'est la même version (ce qui nous semble être probable).

<sup>75</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709/18-19 : لِئَلَّا يَقَعَ التباس مع كتاب إيليا : ولعلّه أبدل هذا الاسم بعد ذلك، لئلا يقع التباس مع كتاب إيليا : الصوابي، فدعا «بالأحاديث المطربة»، كما يُرى في نسختنا هذه.

<sup>76</sup> Cf. Ernest Alfred Wallis Budge [souvent classé sous Budge], *Oriental Wit and Wisdom, or the «Laughable Stories» collected by Mār Gregory John Bar-Hebraeus*, translated from the Syriac (Londres, 1899, XXVII-204 pages).

<sup>77</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709, les deux dernières lignes : وقد ضربنا نحن أيضًا صَفْحًا عن بعض : الأحاديث الواردة في نُسخَتنا، إذ لم نجد طائلاً نَحْتَهَا. De plus, les 20 chapitres de l'original syriaque, comme aussi de la version de Yūḥannā Ibn al-Ġarīr, sont réduits ici à 16 chapitres.

<sup>78</sup> Cf. Cheikho (1922), p. 709/25-27 : وكما اختصر المؤلفُ عددَ الفصول، كذلك اختار من هذه الأحاديث : ما يستطيع قراء العرب، كما فعل في تاريخه «مختصر الدول». فإنه، لما عرّبه عن تاريخه السرياني، تصرّف فيه تصرفًا واسعًا.

<sup>79</sup> À noter que Cheikho reproduit ici l'erreur hélas généralisée, qui consiste à appeler la chronique arabe d'Ibn al-'Ibrī *Tārīḥ Muḥtaṣar ad-Duwal* (ce qui n'a strictement aucun sens!), alors que le titre de tous les manuscrits connus est *Muḥtaṣar Tārīḥ ad-Duwal* = Compendium de l'*Histoire des Nations*. Voir là-dessus la notule de Kh. Samir, *Trois manuscrits de la chronique arabe de Barhebraeus à Istanbul*, dans OrChrP 46 (1980), p. 142-144.

### C. Conclusion : *Ibn al-ʿIbrī n'est l'auteur d'aucun « Dafʿ al-Hamm »*

Faisons le point de nos recherches sur cette deuxième partie.

1. L'argument majeur qui faisait attribuer le *Dafʿ al-Hamm* à Abū l-Faraġ Grégorius Ibn al-ʿIbrī était l'affirmation, contenue dans la liste des œuvres d'Ibn al-ʿIbrī dressée par son frère Barṣawmā, selon laquelle le *Dafʿ al-Hamm* était une traduction ou adaptation arabe des *Contes Amusants* de cet auteur bilingue.

Cet argument tombe donc, puisque nous avons établi que cette mention du *Dafʿ al-Hamm* est le fait d'une glose de copiste, et n'appartient pas à l'original de Barṣawmā.

\* \* \*

2. Mais peut-être, dira-t-on, Barṣawmā a-t-il oublié de mentionner le *Dafʿ al-Hamm* composé par son frère, comme il a oublié de mentionner le *De Anima* et le *De utilitate lucri*<sup>80</sup>. Par la suite, cet oubli ayant été remarqué, la liste de Barṣawmā fut complétée : soit par le copiste du *Vatican syriaque* 388, qui a ajouté la glose en question ; soit par l'auteur de la seconde liste, qui ajouta les trois ouvrages sus-mentionnés.

Dans ce cas, il ne peut s'agir de notre *Dafʿ al-Hamm*. En effet, il n'y a aucun rapport entre l'ouvrage publié par Qusṭanṭīn al-Bāšā, objet de notre étude, et les *Contes Amusants* d'Ibn al-ʿIbrī. Alors que, selon cette glose elle-même, le *Dafʿ al-Hamm* n'est qu'une traduction ou adaptation des *Contes Amusants*. Quant à la seconde liste, nous avons montré qu'elle dérive de la première liste glosée.

\* \* \*

3. Nouvelle hypothèse. Soit ! C'est un autre *Dafʿ al-Hamm*, qui est une adaptation des *Contes Amusants* ; et non pas celui attribué à Élie de Nisibe.

Ici encore, l'hypothèse ne tient pas. En effet, nous avons montré qu'il existe au moins deux traductions ou adaptations des *Contes Amusants*, en arabe ; une des deux, vraisemblablement complète, a été faite en 1657 par le curé Yūḥannā Ibn al-Ġurayr az-Zurbābī, traducteur bien connu de diverses œuvres syriaques d'Ibn al-ʿIbrī. Or, toutes les deux, s'intitulent : *al-Aḥādīṯ al-Muṭribah*, et non pas *Dafʿ al-Hamm*.

---

<sup>80</sup> Cf. Assemani, II (1721), p. 272, note 1 : le texte de la seconde liste des œuvres de Bar Hebraeus comparé avec la liste de Barṣawmā. Voir plus haut, p. 149 (et note 42).

4. Dernière hypothèse, celle de Chiekho. Ibn al-'Ibrī, s'étant aperçu que le titre de son adaptation ou traduction arabe (à savoir *Daf' al-Hamm*) avait été déjà utilisé par un prédécesseur, l'aurait modifié en *al-Aḥādīṭ al-Muṭribah*.

Cela ne tient évidemment pas! D'abord, parce que la liste rédigée par Barṣawmā l'a été après la mort d'Ibn al-'Ibrī, et donc après la modification hypothétique du titre. Ensuite et surtout, parce que Barṣawmā n'a jamais prétendu que son frère ait rédigé un *Daf' al-Hamm*, comme nous l'avons dit au § 1.



5. Il faut donc nécessairement en venir à cette conclusion : Ibn al-'Ibrī n'a jamais écrit de *Daf' al-Hamm*, que ce soit le texte que nous étudions, ou que ce soit tout autre *Daf' al-Hamm*. Ses *Contes Amusants* ont été traduits ou adaptés en arabe sous le titre, beaucoup plus fidèle, de *al-Aḥādīṭ al-Muṭribah*, et nous en connaissons au moins deux versions.

## CONCLUSION GÉNÉRALE :

Notre interprétation de l'ensemble des faits

Mais alors, comment expliquer l'attribution de quelques manuscrits du *Daf' al-Hamm* à Ibn al-'Ibrī? et comment expliquer la glose du copiste du *Vatican syriaque* 388, suivi par l'auteur de la seconde liste des œuvres d'Ibn al-'Ibrī?

Voici notre interprétation, qui essaie de tenir compte de l'ensemble des données.

C'est un fait qu'un certain nombre de manuscrits du *Daf' al-Hamm* sont anonymes. D'autres, par la disparition du premier feuillet (et aussi du dernier), ne portent plus la mention de l'auteur.

C'est un fait aussi que les manuscrits du *Daf' al-Hamm* qui attribuent l'ouvrage à Ibn al-'Ibrī (quatre ou cinq en tout, semble-t-il) proviennent tous de la communauté syro-occidentale, et sont presque tous écrits en karšūnī occidental.

C'est un fait enfin qu'il y a une *similitude littéraire* entre le *Daf' al-Hamm* et les *Contes Amusants*. L'un et l'autre, en effet, sont un recueil de sentences et d'anecdotes d'auteurs grecs, persans ou arabes. La différence entre les deux ouvrages est considérable si l'on regarde le contenu et le but; mais elle disparaît si l'on s'en tient au genre littéraire.

Il suffit de mettre ensemble ces trois faits, tous les trois établis, pour avoir

la réponse. À une certaine époque, à l'intérieur de la communauté syro-occidentale, se trouvant en présence de manuscrits anonymes du *Daf' al-Hamm*, on a pensé que c'était là une traduction ou adaptation arabe des *Contes Amusants* d'Ibn al-'Ibrī. Cette opinion devenant commune, un des copistes du *Chronicon Ecclesiasticum*, moins scrupuleux que les autres, aura ajouté la glose en question dans l'appendice indiquant la liste des œuvres d'Ibn al-'Ibrī.

On ne s'étonnera pas que l'on puisse confondre les deux ouvrages, malgré leur différence. Rares sont les personnes qui *confrontent* les textes, et moins encore des copistes payés pour une copie, ou l'exécutant pour leur profit spirituel. De plus, ce genre sapientiel est si fluctuant, que, même si l'on constatait de grosses différences, on n'en serait pas surpris.

Reste une dernière question. Peut-on déterminer l'époque qui a vu naître cette attribution? Pour cela, il faudrait avoir des données précises sur les manuscrits du *Daf' al-Hamm*, comme sur le *Vatican syriaque 388*, données qui font souvent, hélas, défaut. Avançons une opinion.

Si les quelques extraits du *Daf' al-Hamm* qui se trouvent au folio 177 du *Berlin Sachau 111* étaient vraiment attribués dans le manuscrit à Ibn al-'Ibrī, et si ce manuscrit remontait de fait au 14<sup>e</sup> siècle, selon l'estimation de Sachau<sup>81</sup>, alors, nous aurions là la plus ancienne attestation de cette attribution.

Mais si l'un des deux éléments faisait défaut, nous inclinerions à penser que c'est au 16<sup>e</sup> siècle seulement qu'est apparue cette attribution, car les autres manuscrits ne sont pas antérieurs à cette époque.

---

<sup>81</sup> Cf. Eduard Sachau, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek in Berlin*, 2 (Berlin, 1899), p. 646-656, N° 199; ici, p. 652, col. 2.

# Habīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah, a Christian *mutakallim* of the First Abbasid Century

by

Sidney H. GRIFFITH

The prophet Muḥammad died in the year 632 of the Christian era. Within two decades of his death Arab/Islamic rule had spread over Syria/Palestine, Egypt, Mesopotamia, much of Asia Minor and Persia. Many of the centers of Christian intellectual life in the late classical world are located in this geographical area. One has only to call to mind the names of such places as Alexandria, Jerusalem, Caesarea, Antioch, Edessa, Nisibis, and Gundišapor. The very mention of these cities already sets in motion in one's fancy the parade of fathers, heretics and general councils which constitutes the history of the Christian patristic era. But unfortunately, with the single notable exception of the Syro-Palestinian scholar/monk, John Damascene (d.c. 750 A.D.), hardly a name is now widely remembered in the West of a person from the Christian community of this area, who lived after the seventh century. Even among those who are conversant with Syriac Christian literature, it is fashionable to speak of an age of cultural decline beginning in the seventh century, with a final spasm of literary activity erupting in the thirteenth century, followed by silence from then until now. It is as if Christian thought had died in the East, where it had been born.

Under Arab/Islamic rule, in fact, the Christian community, which along with the Jewish community, far outnumbered the Muslim faith community in the conquered areas for many years, did not jettison its intellectual life. It adapted itself to meet the challenge proposed by Muslims. But the theological and apologetical achievements of this eastern Christian community, first in Syriac and then in Arabic, have been largely unappreciated in the West. A reason for this state of affairs has been the West's general unawareness of the religious convictions of Muslims. The fact is that at least in the beginning of Christian theology in Arabic, the parameters of the discourse were drawn by questions posed by Muslims to Christians. These questions, posed in characteristically Muslim phraseology, provoked answers from Christian scholars in terms calculated to be intelligible to Muslims. Now that our understanding of Islam and the history of its religious thought is improving in the West, it is, perhaps ironically, providing us with a key to unlock interesting chapters of Christian intellectual history.

## I. THE FIRST ABBASID CENTURY

It was not in the first century of Muslim Arab rule, which corresponds roughly with the years of the Ummayyad dynasty (i.e., 650-750), that Christian Arabic theology was born. These were the years when the Arabs were consolidating their power, and Muslims were in the process of establishing their distinctive patterns of faith and worship. Both Christians and Muslims thought of Islam as the religion of the conquering Arabs, which made no special appeal for conversion to the "people of the book"<sup>1</sup>. Meanwhile the Christian communities were just becoming aware of the fact that Islam was something more than "the heresy of the Ishmaelites", as John Damascene and many later Greek writers referred to it<sup>2</sup>. The several Christian communities in the Near East continued to conduct their own affairs and their own quarrels during this period, in their own languages, i.e., principally Greek, Syriac and Coptic. It was only with the Abbasid revolution (750 A.D.), and its espousal of the principle of the social equality of all Muslim believers, that conversion to Islam became an attractive option to upwardly mobile Christians<sup>3</sup>. This circumstance, taken together with the general growth and development of a sophisticated and cosmopolitan Arabic culture, which had been proceeding apace, set the stage for the development of Christian Arabic apologetics, and Muslim anti-Christian tracts and legislation. It gave the impetus to the growth of a distinctly Arabic ecclesiastical expression, which manifested itself in the translation into Arabic of the Bible, the texts of the liturgy, and many Christian classics. The initial steps in these enterprises were taken during the first century of the rule of the Abbasid dynasty (750-850). In particular, it was during this first Abbasid century that Christian Arabic apologetics came to its initial flowering. Patterns and procedures in apologetics were set down during this time which determined the entire subsequent development of Christian thought in Arabic. The topics of discussion were chosen. The process was initiated whereby Christian scholars stated and explained their characteristic doctrines in an Arabic phraseology modelled on that employed by contemporary Muslim *mutakallimūn*, i.e., religious dialecticians. Negatively they attempted to prove that the doctrine of the Trinity, for example, is not simply a contradiction in terms, and not a species of unbelief (*kufṛ*) by reason of associating others

<sup>1</sup> Cf. Claude Cahen, "Note sur l'accueil des chrétiens d'orient à l'islam", *Revue de l'Histoire des Religions* 166 (1964), pp. 51-58.

<sup>2</sup> Cf. the study of Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam, the 'Heresy of the Ishmaelites'* (Leiden, 1972).

<sup>3</sup> Cf. M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970).

with God (*širk*). Positively they hoped to make the case that Christianity preserves accurately and fulfills completely the promises of the scriptures.

Of the dozen or so Christian controversial theologians from this period whom we know, three of them are particularly suitable for study because their works are available to us in modern editions. As it happens, they are each from one of the three major Christian confessional groups then current. Theodore Abū Qurrah was a Melkite. Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah was a Jacobite. 'Ammār al-Baṣrī was a Nestorian. Of the three of them, Abū Rā'īṭah is the most suitable for an extended review of his work. Not only is a modern edition of his treatises available, but Georg Graf, their editor, has translated them all into German<sup>4</sup>. The works of Abū Qurrah and their French and German translations are not as readily available as are those of Abū Rā'īṭah<sup>5</sup>. The Arabic works of 'Ammār al-Baṣrī have only recently been published in a modern edition and they are not yet translated into a western language<sup>6</sup>.

Before turning our attention to Abū Rā'īṭah more exclusively, it is important to call to mind the fact that contemporary with these Christian controversialists there are not only the first great Muslim jurists, traditionists, *Qur'ān* commentators and *mutakallimūn*. The first Muslim, anti-Christian writers also wrote during this first Abbasid century. Here we may mention the elderly convert from Christianity to Islam, 'Alī Rabbān aṭ-Ṭabarī<sup>7</sup>,

<sup>4</sup> Georg Graf, *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa* (CSCO 130 and 131, Louvain, 1951).

<sup>5</sup> Abū Qurrah's available Greek works are in *PG*, 97, cols. 1461-1610. His Arabic works are in the following editions: I. Arendzen, *Theodori Abu Kurra de cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus* (Bonn, 1877); Constantin Bacha, *Les œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Haran* (Beyrouth, 1904); *idem*, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran* (Tripoli de Syrie and Rome, 1905); Georg Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrân* (ca. 740-820) (*Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, X. Band. 3/4 Heft; Paderborn, 1910); Louis Cheikho, "Mīmar li Tadurus Abī Qurrah fī Wuḡūd al-Ḥāliq wa d-Dīn al-Qawīm", *al-Machriq* 15 (1912), pp. 757-774; 825-842; Georg Graf, *Des Theodor Abū Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Band XIV, Heft. 1; Münster i. W., 1913); Ignace Dick, "Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra", *Le Muséon* 72 (1959), pp. 53-67; Sidney H. Griffith, "Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abū Qurrah", *Le Muséon* 92 (1979), pp. 29-35.

<sup>6</sup> Michel Hayek (ed.), *'Ammār al-Baṣrī, Apologie et Controverses* (Beyrouth, 1977). Cf. the editor's French introduction to the texts, also published in *Islamochristiana* 2 (1976), pp. 69-113.

<sup>7</sup> A. Khalifé et W. Kutsch, "Ar-Radd 'ala-n-Nasārā de 'Alī aṭ-Ṭabarī", *MUSJ* 36 (1959), pp. 115-148. A. Mingana, *The Book of Religion and Empire* (English text: Manchester, 1922; Arabic text: Cairo, 1923). Regarding the latter work cf. M. Bouyges, "Nos informations sur 'Alīy ... aṭ-Ṭabarīy", *MUSJ* 28 (1949-1950), pp. 67-114.

al-Qāsim ibn Ibrāhīm, the Zaydī scholar<sup>8</sup>, and the *littérateur* al-Ġāhiz<sup>9</sup>. We know of many other anti-Christian writings from Muslim scholars of this period. But the majority of their writings are not widely available today<sup>10</sup>. Their value for the historian of Christian thought is incomparable. Here we find not only the Muslim answers to the Christian arguments. We also find the challenges which the Christians are attempting to meet in their own works.

### A. Biography

Only two dateable events are known from Abū Rā'īṭah's lifetime. Around the year 817, at the request of the Armenian prince Ashot Msaker (806-825), he sent the deacon Nonnus of Nisibis to the prince's court to argue in favor of the Jacobite doctrinal formulae in Christology, against the Melkite Abū Qurrah. This we know from the prefatory paragraphs to Abū Rā'īṭah's own refutation of the Melkites on the subject of the union of divinity and humanity in Christ<sup>11</sup>. Secondly, on the basis of a report contained in the chronicle of Michael the Syrian, we know that at a synod held in the year 828, Abū Rā'īṭah conspired with the same Nonnus mentioned above to bring about the removal of a certain Philoxenus from the office of bishop of Nisibis<sup>12</sup>. These notices are sufficient to enable us to conclude that Abū Rā'īṭah lived during the first half of the ninth century.

In the manuscripts, Abū Rā'īṭah is regularly called *at-Takritī*, meaning that he was from, or at least associated with the Jacobite center at the city of Takrit in Mesopotamia<sup>13</sup>. The mention of his name which occurs in the Arabic *Book of the Confession of the Fathers*, a dogmatic *florilegium* belonging to the Coptic community, calls him the bishop of Takrit<sup>14</sup>. This claim that he was a bishop is not *a priori* unlikely, given his role in the synod of 828, and the fact that the Armenian prince applied to him for aid in debating with Abū Qurrah. But the thirteenth century Copt al-Mu'taman

<sup>8</sup> Ignazio Di Matteo, "Confutazione contro i Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm", *Rivista degli Studi Orientali* 9 (1921-1923), pp. 301-364.

<sup>9</sup> J. Finkel, *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr Ibn al-Jahiz* (Cairo, 1926). Cf. the partial French trans. by I.S. Allouche in *Hespéris* 26 (1939), pp. 123-155; and partial English trans. by Finkel in *Journal of the American Oriental Society* 47 (1927), pp. 311-334.

<sup>10</sup> Robert Caspar et al. (eds.), "Bibliographie du Dialogue Islamo-Chrétien (VII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> s.)", *Islamochristiana* 1 (1975), pp. 125-181

<sup>11</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 65-66.

<sup>12</sup> J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche* (4 vols.; Paris, 1899-1910), vol. III, pp. 50 and 65. Cf. also J.M. Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO, 388; Louvain, 1977), p. 83.

<sup>13</sup> Cf. J.M. Fiey, "Tagrit", *OrSyriac* 8 (1963), pp. 289-341.

<sup>14</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 160.



ibn al-ʿAssāl calls him bishop of Nisibis<sup>15</sup>. So the matter remains unresolved.

There can be no doubt that Abū Rā'īṭah's native language was Syriac. He belongs to that group of Christians whose theological traditions are rooted in Syriac culture, and who were among the first controversialists who attempted to translate their beliefs into Arabic. Nonnus of Nisibis also belonged to this number. In fact he was a relative of Abū Rā'īṭah. Among other works, he too wrote an apologetic treatise in Syriac in defense of Christianity, and in reply to Muslim challenges<sup>16</sup>. The significance of noting this fact for the purposes of our present endeavor lies in the recognition that much of what was to become standard fare in Christian Arabic thought has its roots in the Syriac intellectual tradition. Initially it was a question of expressing in Arabic what had been elaborated in Syriac<sup>17</sup>. However, the Arabic language was not a passive instrument in the process of translation. It became the catalyst for new thought models in Christian theology, especially in as much as Arabic was and is inextricably intertwined with an Islamic religious consciousness.

Here lies the key to understanding the fundamental reason for the birth of Christian Arabic religious literature in the first Abbasid century. By then Arabic was widely understood and freely spoken throughout the body politic. This fact, taken in conjunction with the recognition of the civil and social equality of all Muslims, that was theoretically achieved in the Abbasid revolution, explains one aspect of the new persuasiveness and attractiveness of Islam to Christians. It became essential for the Christian churches to make their doctrines as intelligible as possible in Arabic, or at least to defend themselves from charges of intellectual absurdity, in the new *lingua franca*. It was the claim of al-Ġāhiz, probably widely shared by others, that Christian doctrinal formulae, at least when expressed in Arabic, simply make no sense. Of the Christians themselves and their interpretations of the scriptures he says that their «ugly» doctrines demonstrate, «Their ignorance of the figures of speech and the inflections of languages, and the translation of one language into another, and of what it is possible [to say] about God, and what is not possible.»<sup>18</sup> It was necessary to reassure the Christians themselves on these points, as well as to answer the questioning Muslims.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>16</sup> A. Van Roey, *Nonnus de Nisibe, traité apologétique, étude, texte et traduction* (Bibliothèque du *Muséon*, vol. 21; Louvain, 1948).

<sup>17</sup> This was also the case with the celebrated Apology of Timothy, the Nestorian *catholicos*, who was a contemporary of Abū Rā'īṭah. Cf. Hans Putman, *L'élise et l'Islam sous Timothée I (780-823)* (Beyrouth, 1975).

<sup>18</sup> Finkel, *Three Essays ...*, *op. cit.*, p. 25.

### B. Bibliography

There are eleven separate pieces in Georg Graf's edition of Abū Rā'īṭah's writings. They are all that is presently known of his literary output. Two of them are very short excerpts of originally longer works. They have been preserved by the Coptic community, in the work of al-Mu'taman ibn al-'Assāl, and the *Book of the Confession of the Fathers*. A third *opusculum*, preserved in at least three different manuscripts in three different places, is the report of an occasion on which Abū Rā'īṭah, a Jacobite, Abū Qurrah, a Melkite, and a certain Nestorian metropolitan named 'Abd ʾĪsū, were brought together in the presence of an unnamed government official. Each one was ordered to relate his distinctive doctrine, in a concise statement, without any one of them making an objection to another one. Each one then states the classic Christological doctrine of his own confessional community, and offers a brief justification (*burhān*) for their characteristic formulae<sup>19</sup>. Scholars have been inclined to doubt the authenticity of this report. They point out that the only known Nestorian metropolitan named 'Abd ʾĪsū was the metropolitan of Nisibis who died in 1318. And they conclude that the report must therefore be a much later fabrication which simply makes use of the names of two earlier, well known controversialists. This conclusion, however, not only discounts two known persons in favor of an unknown one, but it ignores the fairly numerous known instances of Christians being called before Muslim government officials to give an account of themselves. But we must let this issue rest here<sup>20</sup>. We have eight other works of Abū Rā'īṭah to mention.

Georg Graf reckoned that four of these remaining pieces were written against the Muslims. He lists an epistle (*risālah*) on the Trinity; an epistle on the Incarnation; a list of testimonies from the Old Testament in favor of both of these doctrines; and an epistle substantiating the Christian religion. The four remaining pieces are directed against Melkites. They are an epistle addressed to an Armenian prince, against the Melkite conception of the union of divinity and humanity in Christ, as this doctrine was taught by Abū Qurrah; an epistle addressed to the same Armenian prince in defence of the Monophysite addition to the *Trishagion*<sup>21</sup>, also against the counter

<sup>19</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 163-165.

<sup>20</sup> Consider, e.g., the Patriarch Timothy's interview with al-Mahdī, cf. n. 17 above; M.F. Nau, "Un colloque du Patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716", *Journal Asiatique* 11th<sup>e</sup> série, 5 (1915), pp. 225-279; K. Vollers, "Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800AD); aus dem Arabischen übersetzt", *ZKG* 29 (1908), pp. 29-71; 197-221.

<sup>21</sup> On this subject in general cf. Vincenc-S. Janeras, "Les byzantins et le trishagion christologique", in *Miscellanea Liturgica, in onore di sua eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro* (2 vols.; Rome, 1967), vol. II, pp. 469-499.

arguments of Abū Qurrah; another short essay (*maqālah*) on the same subject; and finally a long epistle against the Melkites which is in fact a treatise on the proper understanding of the technical terms 'person', 'nature', 'being', 'hypostasis', as these are used in Trinitarian theology<sup>22</sup>.

This bare recital of the works of Abū Rā'īṭah and their topics scarcely conveys an adequate idea of their significance. Recognizable among the four anti-Muslim treatises are examples of the two basic genres of Christian Arabic apologetic literature<sup>23</sup>. The one is a general apology for the Christian religion. The author of such an apology usually discusses not only the basic doctrines, such as Trinity and Incarnation, but also the criteria for recognizing the true religion. In addition, he usually attempts to answer objections to such typical Christian practices as facing east in prayer, the veneration of the cross, and the rituals of the sacraments. Among Abū Rā'īṭah's works the piece described above as a substantiation of the Christian religion is such a general apology. Each of Abū Rā'īṭah's famous contemporaries, viz., Abū Qurrah and 'Ammar al-Baṣrī, wrote similar general apologies<sup>24</sup>. They have the character of a *vademecum* or a compendium intended to provide the reader with ready responses to common inquiries about the Christian religion. Typically, they do not go beyond giving the gist of a suitable reply to specific questions that may be asked about the topics we have listed above.

The epistle-treatise genre is the second of the two basic categories of Christian Arabic apologetic literature. Two of Abū Rā'īṭah's anti-Muslim works have this format. It is quite clear that each piece is addressed to a much wider audience than the persons who are named in the introductory paragraphs. Often enough these addressees are completely unidentifiable. They are presented as persons who have consulted Abū Rā'īṭah, or one of the other apologists, on some doctrinal issue. The inquiries are, of course, phrased in terms that had become catchwords in the religious controversies of the time. Abū Rā'īṭah develops his responses as one who would furnish his correspondents with a whole arsenal of replies to possible distinctions, objections, and counter-proposals on any given topic. Once the initial query is proposed, in fact, he generally ignores the epistolary format altogether, and his treatise is carried forward on the momentum of its own dialectical style. At the beginning of his epistle on the Trinity, to mention only one place, he identifies this style as the question and answer method

<sup>22</sup> Cf. Graf's *résumé* of the contents of these works in Graf, CSCO, vol. 131, pp. iv-xxvii.

<sup>23</sup> Cf. Georg Graf, "Christliche Polemik gegen den Islam", *Gelbe Hefte* 2 (1926), pp. 825-842.

<sup>24</sup> For Abū Qurrah cf. the treatise edited by Cheikho, cited in n. 5 above. *Kitāb al-burhān* is 'Ammar al-Baṣrī's comparable work. Cf. Hayek, *op. cit.*

of inquiry. It was popular in Syriac treatises of this same nature<sup>25</sup>. Doubtless its ancestry is to be found in the Greek *Erotapokriseis* apologetical style<sup>26</sup>. The formal designations, 'question' and 'answer', have given way to a more fluid narrative technique. For this reason we have every incentive to believe that this style played a role in the development of the characteristic dialectical usage of the formal *ilm al-kalām*, or dialectical theology, within Islam. In the days of Abū Rā'īṭah the essential features of this usage were already well established in Islamic religious texts<sup>27</sup>.

Abū Rā'īṭah's works were written for the benefit of his fellow Jacobites, whom he calls the people of the truth (*ahl al-ḥaqq*). His principal adversaries are the Melkites and the Muslims. We should not assume that his quarrel with these two groups, especially as it was conducted in Arabic, was aimed in two different directions. In his time the apologetic enterprise of any one group (Jacobites, Melkites, Nestorians, Muslims, Jews) was necessarily conducted in view of all of the others. There was always the suspicion on the part of the Jacobites, for example, that the doctrines of Melkites and Nestorians played into the hands of Muslims, whom they considered to be professing a blend of Nestorianism and Arianism. Melkites and Nestorians, on the other hand, felt that certain Jacobite formulations such as those which mention the suffering and death of God, played into the hands of Muslim anti-Christian polemicists. Muslims, meanwhile, followed the discussions of Christian differences with interest. They commented on them and even expressed preferences among them<sup>28</sup>. So Abū Rā'īṭah obviously hoped that Muslims and others would understand his Jacobite position, and especially how it differed from the teachings of the Melkites, as well as its opposition to Nestorianism.

But what did Abū Rā'īṭah think of the Muslims, and how did he identify them in his writings? He never calls them Muslims. When he refers to them at all, in any way other than by repeating their religious formulae, by quoting the *Qur'ān*, or by citing their objections to Christianity, he uses such general characterizations as, «Those who differ from us» (*muḥālifūna*). Only in the first pages of his epistle on the Trinity does he use a more

<sup>25</sup> Cf. in particular the *scholia* of Bar Kōnī. No. 10 is written in reply to Muslim questions. A Scher (ed.), *Theodorus bar Kōnī, Liber Scholiorum* (2 vols., CSCO 55 and 69; Paris, 1910 and 1912), vol. 69, pp. 231-284.

<sup>26</sup> Cf. Heinrich Dörries, "Erotapokriseis," in *RAC* VI (Stuttgart, 1966), cols. 342-370.

<sup>27</sup> Cf. Josef van Ess, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze", *Revue des Études Islamiques* 44 (1976), pp. 23-60.

<sup>28</sup> Cf., e.g., Armand Abel, *Abū 'Isā Muḥammad B. Harun al Warraq; le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes, texte arabe traduit et présenté* (mimeo ed.; Bruxelles, 1949); and the catalog of Christian groups and their beliefs in *al-Kitāb al-Awsaṭ* of Naṣī' al-Akbar, Josef van Ess (ed.), *Frühe mu'tazilitische Häresiographie* (Beirut, 1971), pp. 76-87.

definite designation. Here he calls them «southerners», or more exactly «people of the south» (*ahl at-tayman*)<sup>29</sup>. Initially one is inclined to emend the text to something seemingly more likely, such as «people of faith» (*ahl al-īmān*). Muslims of Abū Rā'īṭah's time called themselves "the believers" (*al-mu'minūn*), following the preferred usage of the *Qur'ān*<sup>30</sup>. Abū Qurrah regularly refers to them in his treatise written against them, in favor of the veneration of images, as "people who claim faith".<sup>31</sup> But there is no indication of difficulties at this point in Abū Rā'īṭah's manuscript tradition. Perhaps the solution is to be found in understanding the epithet as a reference to the *qiblah*, i.e., the direction to which Muslims turn when praying, i.e., towards the *Ka'bah* in Mecca. There is some support for this suggestion in a Syriac chronicle from later times. It says that Muslims worship while facing toward the south<sup>32</sup>. And so "people of the south" is not a preposterous designation for Muslims who pray in Takrit, Iraq, which is located on the Tigris, some fifty kilometers northwest of Baghdad.

## II. ABŪ RĀ'ĪṬAH'S CONTROVERSIAL THEOLOGY

### A. The Topics

The standard topics in Muslim/Christian controversy have always included the Christian doctrines of Trinity and Incarnation. These two doctrines are in fact the two faces of the same coin as they figure in these discussions. The pivotal point is the Christian insistence that God has a consubstantial son, who became incarnate in Jesus Christ. Muslims, of course, not only deny that God generates or is generated (*al-Ihlās*, 112)<sup>33</sup>, but they insist that Jesus the son of Mary, the Christ, is the messenger of God, his word and his spirit, who should not figure in any affirmation of three (i.e., *at-tathlith*; cf. *an-Nisā'* (4), 171). Accordingly, Abū Rā'īṭah's treatise on the Trinity seeks to demonstrate that the affirmation of the three hypostases of the one God does not involve any contradiction to the affirmation of his unity (*at-tawḥīd*). The treatise on the incarnation seeks to explain that Jesus the son of Mary is the incarnate Son of God, without positing any change or

<sup>29</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 1.

<sup>30</sup> Cf. Frederick M. Denny, "Some Religio-Communal Terms and Concepts in the *Qur'ān*", *Numen* 24 (1977), pp. 26-59.

<sup>31</sup> "*Man yaddā' i l-īman*." Arendzen, *op. cit.*, p. 7.

<sup>32</sup> I.-B. Chadot (ed.), *Anonymi Auctoris Chronicon ad Annum Christi 1234 Pertinens* (CSCO, vol. 81; Paris, 1920), p. 230.

<sup>33</sup> Citations from the *Qur'ān* are according to the modern Egyptian edition of the text. Translations designated as done by Arberry are from Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (2 vols.; London, 1955).

alteration in the divine being. The treatise that is a general apology for Christianity adds another basic topic to the discussion, viz., how one may discern the true religion. These three topics are the standard ones to be found in the works of all of the religious controversialists who wrote in Arabic during the first Abbasid century.

### B. *The Method*

For both Muslims and Christians what is at issue in their controversies about the doctrines of Trinity and Incarnation is the proper understanding of what is said about God in the Bible. Muslims interpret the Old and New Testaments according to the principles laid down in the *Qur`ān*. In regard to the doctrines which were the topics of controversy, they customarily accused the Christians of distorting (*at-tahrif*) the evident meanings of the scriptural testimonies<sup>34</sup>.

Abū Rā`īṭah, along with the other Christian apologists, is on the defensive in his treatises. He argues that the scriptures and their testimonies must be interpreted according to the dictates of reason and the doctrines of the fathers and the councils. If he puts his emphasis on reason it is because the fathers and councils were, of course, unacceptable to Muslims. And even in regard to the scriptural testimonies the arguments often come down to a discussion of the usages of language.

Abū Rā`īṭah does not hesitate to quote the *Qur`ān* in defense of his beliefs. In fact his work abounds not only with explicit quotations, but with allusions to the *Qur`ān* and many typically Qur`anic turns of phrase. This fact should alert the reader to notice his awareness of the extent to which the phraseology of the *Qur`ān* conditions the Muslim religious consciousness. It also raises, to some extent, questions about the interpretation of the *Qur`ān*. Some modern scholars have maintained that what the *Qur`ān* has to say about the Christians and their beliefs has no relationship to main-line Christianity, i.e., such groups as the Melkites, Jacobites, and Nestorians. Rather, they say that these references are to what was taught by splinter Christian groups, whose members had somehow gotten lost in the desert<sup>35</sup>. This is not the place to pursue this issue. But here it must be said that in the religious controversies of the first Abbasid century, the passages from the *Qur`ān* which deal with Christians were freely quoted by both sides as

<sup>34</sup> For a quick review of the basic issues cf. W. Montgomery Watt, "The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible", *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 16 (1955-56), pp. 50-62.

<sup>35</sup> Cf., e.g., W. Montgomery Watt, "The Christianity Criticized in the *Qur`ān*", *The Muslim World* 57 (1967), pp. 197-201; Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur`ān* (London, 1965).

pertinent to their discussions. They were understood by Muslims to be accurate judgments of the gist of the Christian doctrines, even though the Christian theologians may wish to question the veracity of these judgments.

As for Abū Rā'īṭah's purpose, it is to offer a proof (*al-burhān*) for the veracity of Christian doctrines, of the sort that the *Qur'ān* demands of the people of the book, "Produce your proof (*burhān*) if you speak truly" (*al-Baqarah* (2), 111 Arberry). As he says, he hopes to accomplish this purpose through conversation (*muḥāwarah*) and debate (*munāẓarah*). In his epistle on the Trinity he instructs his Christian readers to say to their Muslim interrogators, "The hope is that you will treat us fairly in the discussion (*al-kalām*) and that you will bargain with us as brothers who share in the goods they inherit from their father. All of them share in them [i.e., the goods]. Nothing belongs to one rather than to another. So we and you are on a par in the discussion."<sup>36</sup>

It has been said, "The distinctive character of apologetic, as compared with other ways of commending Christian faith, is the attempt to find common ground with those whom it seeks to persuade."<sup>37</sup> Such is clearly the distinctive character of Abū Rā'īṭah's treatises. He writes in Arabic phrases that are replete with words and expressions from the *Qur'ān*, as we have said, and further, he consciously reflects the style of the *kalām* of the Muslim *mutakallimūn*. To this extent it can be said that he was influenced by them. He consciously appropriates their idiom for the purpose of giving a new expression, or at least a new defense, to traditional Christian doctrines. We must insist on this point because of the positions of those who search the works of the earlier Christian Arabic writers for evidences of how they have influenced the Muslim writers, rather than the other way about<sup>38</sup>. Such an approach prevents one from observing the noteworthy achievements of the Christian apologists themselves. On the other hand, our insistence that these apologists are consciously modeling their discourse on that of the contemporary Muslim dialecticians should not be taken as a denial of the obvious influences of the church fathers on the origins of Muslim theology<sup>39</sup>. Nor is it incompatible with the suggestion that the refinement of the *ilm al-kalām* owes much to the involvement of the Muslim *muta-*

<sup>36</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 3 and 4.

<sup>37</sup> Maurice Wiles, *The Christian Fathers* (London, 1966), p. 16.

<sup>38</sup> This approach is one of the factors that marks H. A. Wolfson's *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass., 1976).

<sup>39</sup> Cf. Morris S. Seale, *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers* (London, 1964).

*kallimūn* in arguments with non-Muslim controversialists, including Christians<sup>40</sup>.

### C. *The Arguments*

The most convenient way to sketch Abū Rā'īṭah's arguments against the Muslims is to follow the outline of his general apology for Christianity, supplementing it in the proper places by reference to his epistles on the Trinity and the Incarnation.

The epistle on the substantiation of the Christian religion is unfinished in the form in which we have it<sup>41</sup>. Yet it has four major sections. The first of these discusses the marks of the true religion. The second is an argument in defense of the Trinity, from reason and the scriptures. The third seeks to justify the doctrine of the Incarnation. The fourth and unfinished section deals with several areas of Christian life and practice about which Muslims have questions, viz., the veneration of the cross, the Eucharist, the forty day fast.

#### 1. The True Religion

Abū Rā'īṭah argues that the only defensible reason for the profession of any religious doctrine is evidence of God's own endorsement of that doctrine. Such an evidence, he maintains, is to be found in the miracles worked with God's permission by the messengers who preach the doctrine. He recalls that this is the precedent set in scripture. God enabled Moses to work certain miracles in confirmation of his claim to be God's messenger (cf. Exodus 4:1-8). The same story about Moses is to be found in the *Qur'ān*, e.g., in *Ṭa Ha* (20), 18-23. On this model, he argues, Christianity alone of the contemporary religions has a just claim to allegiance. The miracles worked by the prophets who foretold Christ, and those worked by Jesus himself, and by the apostles with the permission of Jesus, prove God's endorsement of Christianity<sup>42</sup>. The reason for reliance on miracles as an evidence of God's endorsement, according to Abū Rā'īṭah, is that they are a matter of historical record. As such they are clearer proof of divine approval than anything rhetorical fancy can devise. They are evident to the simple minded person as well as to the wise man. "There is no way to deny or disown [the

<sup>40</sup> Cf. L. Gardet, "Quelques réflexions sur la place du *'ilm al-kalām* dans les 'sciences religieuses' musulmanes", in George Makdisi, (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (Cambridge, Mass.: 1965), pp. 258-259; S. Pines, "A Note on an Early Meaning of the Term *Mutakallim*," *Israel Oriental Studies* 1 (1971), pp. 224-240

<sup>41</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 131-159.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 136.



miracles] in the heart,” he says, “and if the tongue denies them it is because of envy or an antecedent hatred.”<sup>43</sup> For this reason Abū Rā'īṭah takes it as axiomatic that miracles are the basic warranty for the acceptance of Christian doctrines. As he puts it,

The clearest evidence and the plainest proof in evidence of what we say, and the correctness of our manner of speech, which we have spoken on the authority of the *imāms* of Christianity, and taken from the Old and New divine scriptures, whose claim is authenticated, consists in the signs and wonders we have described, rather than opinion or reasoning<sup>44</sup>.

Such a reliance on the miracles of Christ and his disciples as a basic motive for accepting the credibility of Christian teaching is certainly not an original argument on the part of Abū Rā'īṭah. It is at least as old as the work of the earliest extra-biblical apologist of whom we have a record, viz. Quadratus, who wrote in the early second century<sup>45</sup>. Abū Rā'īṭah, however, is following a method of presenting traditional Christian apologetic arguments in the idiom of the *Qur'ān*. This method is already evident in his referral to the miracles of Moses which are described in the *Qur'ān*; in his use of Arabic terms such as “*imām*” in the quotation given above; and in his description of miracles as “signs” (*ayyāt*) that are wrought by the leave, or the permission of God (*idhn Allāh*). His use of the latter phrase is particularly significant. The *Qur'ān* insists that the miracles worked by all of God's messengers, including those of Jesus, son of Mary, were performed only by the permission of God (cf., e.g., *Āl 'Imrān* (3), 49). Whereas Abū Rā'īṭah insists that it is a matter of record that Jesus worked miracles in his own name, and that his apostles and disciples worked them by Jesus' permission (*bi 'idhnihi*).

There is another important element in Abū Rā'īṭah's discussion of how one may discern the true religion. He has argued that the miracles worked by the prophets, by Jesus, and by the apostles and disciples are an evidence of God's endorsement of Christianity. He maintains that this endorsement is the only worthy motivation for sustaining a firm religious conviction (*i'tiqād*). By way of contrast, he lists six other motives or incentives which he considers to be unworthy reasons for professing any religious creed. They are worldly desire, ambition, overpowering fear, license, personal aggrandizement, and tribal solidarity. He quickly points out that no one should profess Christianity for any one or all of these reasons. He leaves it unsaid, but his

<sup>43</sup> *Ibid*

<sup>44</sup> *Ibid*, pp. 140-141.

<sup>45</sup> Cf. G. W. H. Lampe, “Miracles and Early Christian Apologetic”, and M. F. Wiles, “Miracles in the Early Church”, in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles* (London, 1965), pp. 203-234

implication is clearly that these six motives do play a part in the religious convictions of those who adhere to non-Christian religions. In his own milieu these other religions are principally Judaism and Islam.

Abū Rā'īṭah's list of the unworthy reasons for sustaining religious conviction calls attention to the fact that his contemporaries, Abū Qurrah and 'Ammār al-Baṣrī, outline similar reasons for which a religion should not be accepted<sup>46</sup>. Like Abū Rā'īṭah, they too are silent about what religions they think are professed for these unworthy reasons. But the later Christian Arabic apologist who is known under the pseudonym 'Abd al-Masīḥ ibn Ishāq al-Kindī, who uses the same argument, did not hesitate to allege that most converts to Islam were motivated by these same unworthy incentives<sup>47</sup>. The only other place where such an argument is to be found in Christian apologetics is in Roger Bacon's *Moralis Philosophia*. He lists almost the same six unworthy incentives as does Abū Rā'īṭah. Since a Latin translation of al-Kindī's apology for Christianity was available in the West from the time of Peter the Venerable<sup>48</sup>, one wonders if it was Bacon's source for this sort of argument. He himself mentions only Aristotle and Boethius.

Since the Christians were arguing already in the first Abbasid century that the miracles worked by Jesus, and by subsequent Christian holy men with the permission of Jesus, prove God's endorsement of Christian teaching, it is not surprising to discover that Muslim apologists began to respond in the same vein, in defense of Muḥammad's claim to prophecy and Islam's claim to universal allegiance. For example, stories which are typically told about Christian holy men are now seen to have counterparts even in Ibn Ishāq's eighth century biography of the prophet<sup>49</sup>. So the influence of Christian apologists such as Abū Rā'īṭah can be understood as having an effect even in the development of Muslim apologetics.

<sup>46</sup> Cf. Hayek, *op. cit.*, pp. 31-41; 136-138; Bacha, 1904, pp. 71-75; Van Roey, *op. cit.*, pp. 29-32; 64-67.

<sup>47</sup> Cf. the English summary of this apology in William Muir, *The Apology of Al Kindy, Written at the Court of al-Mamun, in defense of Christianity* (London, 1887).

<sup>48</sup> Cf. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, 1964), pp. 101-107; José Muñoz Sendino, "Apologia del Cristianismo de Al-Kindi", *Miscelanea Comillas* 11 and 12 (1949), pp. 339-460. Cf. Eugenio Massa (ed.), *Rogeri Baconis Moralis Philosophia* (Turin, 1958), pp. 188-192.

<sup>49</sup> Cf., e.g., Gordon D. Newby, "An Example of Coptic Literary Influence on Ibn Ishāq's Sirah", *Journal of Near Eastern Studies* 31 (1972), pp. 22-28. One should point out that the themes to be found in the relevant hagiographic literature are not limited to Coptic. Cf. Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101; *idem.*, "Town, Village and Holy Man: the Case of Syria", in *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien: Travaux du VI<sup>e</sup> Congrès international d'études classiques [Madrid, 1974] (Paris/Bucharest, 1976)*, pp. 213-220.

## 2. The Trinity

It should be stated at the outset of our discussion of the Trinity that for Abū Rā'īṭah this doctrine is a datum of the scriptures. His purpose is not to prove its truth, but to explain the formula that expresses it. In the comparatively small space he devotes exclusively to the Bible in his apologies for the Trinity, he contents himself with listing the traditional scriptural testimonies<sup>50</sup>. The testimonies, and their accompanying interpretations had become traditional over the centuries of Christian, anti-Jewish apologetic and polemic writing. The purpose there had been to prove from scripture that Christians are not tritheists, and that Jesus Christ is the Word of God, the second person of the Trinity become incarnate<sup>51</sup>. No change appears in the basic thrust of these arguments when the Muslims join the Jews as the adversaries. But there is a new objection to face, as we mentioned above.

The *Qur'ān* says that the people of the book distort and misconstrue (*at-tahrif*) the testimonies of the scriptures. Abū Rā'īṭah deals with this objection in his epistle on the Trinity. He maintains that the charge might be granted some credence if it were not for the fact that the Jews, who are inimical to Christians, have the same Old Testament scriptures as the Christians have. If the response to this claim is that the Jews have allowed the distortion of the scriptures at the hands of Christians for the sake of misleading the Muslims, Abū Rā'īṭah retorts that such a supposition would involve the self-defeat of the Jews<sup>52</sup>. This defense involves only the Old Testament to be sure. But, especially in regard to the Trinity, it is the Old Testament that is the major source of the scriptural testimonies that he mentions.

The major objection that Muslims of Abū Rā'īṭah's time raised to the doctrine of the Trinity did not focus on the scriptures. Rather they objected to what they perceived as a contradiction in the terms of the doctrine itself, i.e., the statement that there is one God in three hypostases. They viewed this doctrine as a threat to monotheism. The simple fact is, they argued, that positing three (*at-tathlith*) divine hypostases is directly contradictory to the profession of monotheism (*at-tawḥīd*). Certain Muslims who were adept in Greek philosophy, such as Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (d. 873), a near contemporary of Abū Rā'īṭah, even argued that the doctrine is untenable on the grounds of Greek logic<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 19-23, 94-106, 146-147.

<sup>51</sup> Cf. the study of these scriptural testimonies in A. P. Hayman, *The Disputation of Sergius the Stylite Against a Jew* (CSCO, vol. 339, Louvain, 1973), pp. 9-32.

<sup>52</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 23 and 24.

<sup>53</sup> Cf. al-Kindī's objections as repeated in A. Perier, "Un traité de Yahyâ ben 'Adî, défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindî", *ROC* 22 (1920-1921), pp. 3-21.

Abū Rā'īṭah's defense of the doctrine has two main emphases. They are, first, what is meant by saying that God is one. And, second, what is meant by 'describing' (*waṣf*) God in terms of hypostases that are named 'father', 'son', and 'spirit'. A larger and more basic concern is the whole notion of describing God or ascribing predicates to him. We must turn our attention briefly to this larger subject prior to following Abū Rā'īṭah's more specific arguments.

The description (*waṣf*) of God and the proper understanding of any predicate (*ṣifah*) applied to him in divine revelation was the subject of a major religious controversy among Muslims in Abū Rā'īṭah's day. It was the existence of the Muslim controversy on this subject that supplied the 'common ground' and much of the terminology for Abū Rā'īṭah's defense of the Christian doctrinal formulae. The controversy centered on the divine attributes (*ṣifāt Allāh*) and how one may affirm their reality without compromising one's affirmation of God's unity<sup>54</sup>.

Without here undertaking a review of the Muslim controversies about the divine attributes, we must nevertheless pause for a moment to say something about the Arabic verb *waṣafa* and its associated forms. Word for word, this verb in its various grammatical manifestations occurs more often in Abū Rā'īṭah's treatises than any other single locution. It basically means 'to describe' something. The *maṣdar* or verbal noun of the same root, i.e., *waṣf*, means 'description' or the act of describing. The noun *ṣifah* indicates first of all a descriptive term, i.e., an adjective. Then it can be considered as a predicate which affirms some given meaning (*al-mā'nā*) to be true of a given subject entity. In this functional sense the *ṣifah* as predicate is equivalent of a relative clause. 'God is knowing (*ʿālim*)' for example, is a proposition in which the *ṣifah*, or predicate, 'knowing', says that God is one who knows. It is a name or a noun in as much as it says that God is a knower. This understanding of *ṣifah* as a descriptive predicate had already been elaborated by the Arabic grammarians in the eighth century<sup>55</sup>. As we shall see, Abū Rā'īṭah was well aware of the implications of this understanding.

It is not the verb *waṣafa* or its associated forms as such, however, which evoke the immediate context for Abū Rā'īṭah's apologetic arguments. Rather, as we said above, it is when God is the subject of description, and when predicates (*ṣifāt*) are spoken of him, and the Muslim scholars are discussing the meanings and the implications of these predicates, in the light

<sup>54</sup> Cf. Michel Allard, *Le problème des attributs divins* (Beyrouth, 1965); Richard Frank, *Beings and their Attributes* (Albany, N.Y., 1978).

<sup>55</sup> Cf. W. Diem, "Nomen, Substantiv und Adjektiv bei den arabischen Grammatikern", *Oriens* 23-24 (1974), pp. 313-316.

of the developing Arabic grammatical understanding, that the proper intellectual context is found for Abū Rā'īṭah's apology for the Trinitarian doctrinal formula. The discussion within Islam centered around certain ones of the beautiful names of God (*al-'asmā' al-ḥusnā*)<sup>56</sup> which are common in the *Qur'ān*, e.g., 'knowing' (*ālīm*), 'powerful' (*qādir*), 'hearing' (*samī'*), 'seeing' (*baṣīr*), etc. All Muslims agree that the propositions to be found in the book of revelation, in which God is the subject and one of these *ṣifāt*, or adjectives, is the predicate, are true. In Abū Rā'īṭah's time, and for more than a century thereafter, there was a considerable controversy over what the truth of such propositions implies, and how they are to be understood, in the light of the suppositions of Arabic grammar. The grammarians of that day thought, to quote Richard Frank, "The inflected forms of the verb and the verbal adjectives ... are derived from nouns, viz., from the *maṣādir* [i.e., verbal nouns], which, as nouns are (or may be) understood to name or designate entities of some kind."<sup>57</sup> If one were to hold that the predicates ascribed to God must be understood in a strict sense, and not metaphorically, then in the light of this grammatical supposition, some explanation must be forthcoming as to how it is possible to affirm the truth of such propositions as we have mentioned, without compromising one's affirmation of God's unity (*at-tawḥīd*). After all, one could hardly maintain on Islamic premises that there are distinct entities in God, as the use of the usual descriptive predicates is now seen to imply in Arabic. This issue was the focus of the Muslim controversy. Abū Rā'īṭah did not enter into it as such, but he was certainly conversant with its idiom, as we shall see.

The Christian apologists, and Abū Rā'īṭah among them, were quick to see that the prominence of such a controversy provided them with a context, and even with a phraseology, in which they could argue in behalf of their traditional doctrine of the Trinity. The fact that in Arabic grammar the *ṣifāt* imply nouns (*maṣādir*), and the fact that nouns name entities, prompted the Christian apologists to draw comparisons between *ṣifāt* and hypostases. Eventually, as it happened, in the work of Yaḥya Ibn 'Adī (893-974), Abū Rā'īṭah's Jacobite successor in apologetics, it was even affirmed, amid the proper definitions and distinctions to be sure, that, "God is one being (*ḡawhar*), of three predicates (*ṣifāt*), each one of which is other than the

<sup>56</sup> Cf. this term used in *Ṭa Ha* (20), 8; *al-Isrā'* (17), 110.

<sup>57</sup> Richard Frank, in an untitled paper prepared for the Society for the Study of Islamic Philosophy, and presented at their meeting on March 30, 1976, private typescript, p. 4.

other two in meaning (*al-mā'nā*)."<sup>58</sup> It is no surprise, in response to this state of affairs, to find later Muslim scholars accusing their own earlier Muslim adversaries of having advocated positions regarding the *ṣifāt Allāh* which in effect put these *ṣifāt* on the same plane of significance as the Christians' divine hypostases. Such was aṣ-Šahrastānī's (d. 1153) judgment on the position regarding God's attributes advocated by Abū l-Hudhayl al-'Allāf (d. 841), Abū Rā'īṭah's famous Mu'tazilite contemporary. He said, "Abū l-Hudhayl's affirmation of these attributes as aspects of the essence is the same as the hypostases of the Christians."<sup>59</sup> And from the bibliographer Ibn an-Nadīm (d. 995) we have an alleged report from the ninth century Nestorian scholar Pethion about 'Abd Allāh Ibn Kullāb (d. 855), another Mu'tazilite. He supposedly summed up his position regarding the speech (*kalām*) of God with the saying, "The word of Allāh is Allāh." For this reason his fellow Mu'tazilite, 'Abbād, called him a Christian. Pethion is quoted as saying, "God be merciful to 'Abd Allāh. While he was sitting beside me in this cloister, he pointed in the direction of the church and learned this saying from me. If he had lived we would have overcome the Muslims."<sup>60</sup> The influence of the Christian apologists who took advantage of the Muslim discussions for their own purposes clearly had an effect. But our business is with Abū Rā'īṭah's arguments.

#### a. God is One

Abū Rā'īṭah opens his treatise on the Trinity with the insistence that the Muslims should not assume that they and the Christians are operating with the same concept of unity (*waḥdāniyah*), when they both say that God is one (*wāḥid*). The Muslims, on Abū Rā'īṭah's report, argued that since both Christians and Muslims agree that God is one, this affirmation should of itself rule out the possibility of any affirmation of three divine hypostases. Abū Rā'īṭah is probably thinking here of the statement in the *Qur'ān*, instructing the Muslims about their relationship with the people of the book. Say, "We believe in what has been sent down to us, and what has been sent down to you; our God and your God is one." (*al-'Ankabūt* (29), 46). In response to this claim Abū Rā'īṭah asks, "In how many ways can

<sup>58</sup> Augustin Perier, *Petits traités apologétique de Yahya ben 'Adi* (Paris, 1920), p. 11. On this subject, look for the publication of Avril Makhlof, "The Trinitarian Doctrine of Yahya Ibn 'Adi."

<sup>59</sup> Translation of W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), p. 246.

<sup>60</sup> Bayard Dodge, (ed. and trans.), *The Fihrist of al-Nadīm, a Tenth Century Survey of Muslim Culture* (2 vols.; New York, 1970), vol. I, p. 448.

something be said to be one?" The immediate answer is that in general something may be called 'one' in genus, or 'one' in species, or 'one' in number. But none of these may apply to God, he says, and particularly not the last one. That is to say, he argues that God may not be said to be one in number, which, he suspects, is his Muslim adversary's position<sup>61</sup>. He proceeds to build his own argument against this Muslim position on the basis of another assertion about God to be found in the *Qur'ān*, viz., "Like him there is aught" (*aṣ-Ṣūrā* (42), 11). This verse, he says, contradicts the claim that God is one in number. This particular verse from the *Qur'ān* was also widely quoted by Abū Rā'īṭah's contemporary Muslim *mutakallimūn*, especially the Mu'tazilites, and specifically in connection with the adjective 'one' (*wāḥid*), as it is predicated of God<sup>62</sup>. So Abū Rā'īṭah's purposes are clearly to subvert the Muslim position. His argument is easy to follow, if not easy to accept. First he explains what he means by maintaining that God cannot be one in number. Then he argues that God must be one in being or substance, if it is true that there is nothing like him. And finally, basing himself on what amounts to a numerology, he argues that the numeral 'three' is the only numeral that is unlike any other numeral, and therefore it is fitting that it be applied to God, "Like whom there is aught," and who is one in being, but three in hypostases.

i. *Not One in Number*. Muslim scholars argued that to say that God is one (*wāḥid*) in number is to maintain that he is a unique one (*wāḥid fard*). This is the terminology employed by the Basrian Mu'tazilite Abū 'Alī al-Ġubbā'ī (d. 915)<sup>63</sup>. We have every reason to believe Abū Rā'īṭah's report that his own Muslim contemporaries employed the same terminology. Abū Rā'īṭah argues that this position is impossible to maintain if we are to take the testimony of the *Qur'ān* seriously, viz., "Like him there is aught." His argument is that the number 'one' is a digit. It is merely the first digit of a series of digits. The first digit anticipates the series. It is a part (*ba'd*) of the series. To say, that God is one in number is to describe him in terms of division (*tab'iq*) and diminution (*nuqṣān*). Furthermore, it is to accept a description (*ṣifah*) of him which fails to distinguish him from the rest of his creation. He is merely a part of a series. The fact is, he

<sup>61</sup> It is in fact the position espoused by the philosopher al-Kindī. Cf. A. Perier, *art. cit.*, p. 11.

<sup>62</sup> Cf. H. Ritter (ed.), *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu l-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'il al-Aṣ'ari* (Istanbul, 1929), p. 155.

<sup>63</sup> Cf. the report in al-Ḥasan 'Abd al-Ġabbar, *Al-Mughnī* (15 vols; Cairo, 1960), vol. V, p. 245.

concludes, "The perfection of number is what comprises all species of number, whereas 'one' is a part of number."<sup>64</sup>

ii. *One in Being*. Abū Rā'īṭah contends that the Christian description of God as 'one' means that he is one in being (*ḡawhar*). He uses the Arabic word *ḡawhar* where we should find οὐσία in Greek, or *ithyā* in Syriac. In English, following the custom of the Latin theologians, we often find the word 'substance' used in such a context. Abū Rā'īṭah's use of the word *ḡawhar* here is noteworthy because it contrasts with the general meaning of the term as it is used in the writings of the contemporary Muslim *mutakallimūn*. In their system of thought *ḡawhar* indicates something on the order of an 'atom' which is thought of as a constructive element or principle in the ontological structure of composite, created beings. It presumes an entirely different metaphysics than what one finds in Christian contexts<sup>65</sup>. This Muslim usage has nothing to do with what Abū Rā'īṭah is saying about God. As a matter of fact the Mu'tazilite *mutakallimūn* agreed that God is not a *ḡawhar*<sup>66</sup>. In his affirmation that God is 'perfect one' (*wāḥid kāmīl*) in 'being' (*ḡawhar*) Abū Rā'īṭah means, as he clarifies it, that God's 'whatness' (*al-māhiyyah*)<sup>67</sup> is indivisible. He is simple (*baṣīṭ*), non-composite, spiritual (*rūḥānī*), non-bodily. He transcends all of his creatures, both sensible and intelligible. Nothing resembles him, and nothing other than himself is intermingled with him. He is unique in 'being'.<sup>68</sup>

When Christians say that God is three, Abū Rā'īṭah next points out, they are not speaking of his 'being' (*ḡawhar*). Rather, they are speaking of three divine hypostases, i.e., 'individuals' or 'persons' (*aṣḥās*). He uses the latter term to explain the meaning of the term *uqnūm* (pl. *aqānim*), which is an Arabic transliteration of the Syriac word *q'nômā*. This is the word that does duty for the Greek term 'hypostasis'. He will explain what these terms mean further along in his treatise. At the present juncture he intends only to show what Christians mean when they say God is one. "We describe him as perfect one (*wāḥid kāmīl*) in being (*ḡawhar*), not in number, because in number, i.e., in hypostases, he is three."<sup>69</sup>

iii. *'Three' the Perfect Number*. The number 'three' expresses the perfection of number, Abū Rā'īṭah argues, because it comprises each species of number,

<sup>64</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 6

<sup>65</sup> Cf. Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl al-Allāf, a Philosophical Study of the Earliest Kalam* (Istanbul, 1966), pp. 39-41, esp. p. 39, n. 5.

<sup>66</sup> Cf. Ritter, *op. cit.*, p. 155.

<sup>67</sup> For the terminological parallelism, *ḡawhar*//*māhiyyah*, cf. Graf, CSCO, vol. 130, p. 145.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 7 and 8.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 7.



both odd and even. He mentions this point very briefly, as if he could rely on the reader's immediate understanding. But we must turn to his nephew, the deacon Nonnus of Nisibis, to appreciate what he is saying. Nonnus spells it out in his Syriac apology for Christianity.

One is an odd number, but two is an even number. While three is even and odd at the same time, one even [digit], and one odd [digit]. Every number above three, either does not preserve this completeness of the species of numbers (e.g., four is two even numbers, and there is no odd number; while five, even though it includes an odd number, also has two even numbers.) Or, if they somewhere preserve the appearance [i.e., of the completeness of number], they are doubled, and they proceed to an infinite magnitude without cause<sup>70</sup>.

Abū Rā'īṭah's conclusion is that the Christian description (*wasf*) of God as one, and the Muslim description of God as one are not the same things at all. Therefore, he is arguing, *at-tawḥīd* does not necessarily exclude *at-tathlith*, as the Muslims may think. Rather, he maintains, God is one in being, and his three hypostases express the fullness and perfection of the species of number<sup>71</sup>.

## b. God is Three Hypostases

As we mentioned above, Abū Rā'īṭah believes that the doctrine of the Trinity is a datum of the scriptures. In his treatises he cites the standard testimonies. He includes texts from the Old Testament in which God speaks in the first person plural. For good measure he also provides a list of six verbs in the first person plural which occur in God's speech as it is recorded in the *Qur'ān*<sup>72</sup>. Beyond this much however his task is to explain that the doctrine is reasonable, that it involves no contradiction, and that there are analogies to be found among created things where the numbers one and three may both be used to describe the same thing from different perspectives, without mutual exclusivity. Here we may review the main features of his arguments. They will be sufficient to enable us to observe his methodology, and to see his attempt to walk on at least some terminological common ground with his Muslim contemporaries.

i. *Description*. Abū Rā'īṭah establishes a common ground with the Muslim *mutakallimūn* at the outset of his discussion. He uses the same device he employed at the beginning of his section on the meaning of the statement that God is one. He has his imaginary Muslim interlocutor claim that the

<sup>70</sup> Van Roey, *op. cit.*, pp. 7\* and 8\*.

<sup>71</sup> The philosopher al-Kindi argued that this notion is absurd. Cf. A. Perier, *art. cit.*, pp. 11 and 12.

<sup>72</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 20-21.

Christians testify to the truth since they do not hesitate to describe God as living (*ḥayy*), knowing (*ʿālim*), hearing (*samīʿ*), and seeing (*baṣīr*)<sup>73</sup>. These four adjectives appear frequently in the *Qurʾān* as epithets of God. They also figured prominently in the current Muslim debates about the *ṣifāt Allāh*.

Abū Rāʾīṭah loses no time in pointing out that these adjectives are not univocal names, but relative names (*asmāʾ muḍāfah*). That is to say, they do not designate a definite object. Rather, they bespeak a relationship of one thing to another. In the present instance, for example, each one of these four adjectives, which are commonly predicated of God, bespeak a corresponding act or fact in the subject of which they are predicated. As Abū Rāʾīṭah himself puts it, choosing one of them as an example, "The knower is knowing by means of an act of knowledge, and the act of knowledge is an act of knowledge of a knower."<sup>74</sup> We should have no trouble in recognizing in this statement the positioning of the question which so bothered the Muslim *mutakallimūn*. What is the ontological status of an act of knowing (*ilm*) as it is affirmed of God, who is the subject (*mawṣūf*) of the predicate (*ṣifah*) 'knowing' (*ʿālim*)? Does it pertain to his being (*ḡawhar*) in its eternity?

A distinction must be made at this juncture, Abū Rāʾīṭah reminds his readers, between a predicate which can be said to be a natural predicate (*ṣifah ṭibāʾiyyah*), and by which, in the nature of the case, God must be eternally described; and a predicate of action (*fiʿl*). In the latter instance, Abū Rāʾīṭah explains, one is speaking of a predicate which God has acquired by an act of acquisition (*iktisāb*). For example, he is described as a creator (*ḥāliq*) only subsequently to his act of creation (*ḥalq*). He cannot be described as eternally creating, or, for that matter, as eternally bringing about the resurrection, enlivening the dead, rewarding the just or punishing in hell those who deserve it, to mention just a few of the actions ascribed to him in the *Qurʾān*. But God cannot even for an instant be said to be devoid of life or knowledge. They are eternal facts of his nature.

Again we quickly recognize in this distinction of predicates the distinction made by Muslim *mutakallimūn* between the so-called "attributes of the essence" (*ṣifāt adh-dhāt*) and "attributes of action" (*ṣifāt al-fiʿl*)<sup>75</sup>. The distinction was also familiar to other Christian apologists, in a slightly different form, e.g., in Nonnus of Nisibis' general apology<sup>76</sup>. It is a common ground between Abū Rāʾīṭah and the Muslims.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 7-9.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>75</sup> Cf. R. M. Frank, "The Divine Attributions According to the Teaching of Abū l-Hudḥayl al-ʿAllāf", *Le Muséon* 82 (1969), pp. 451-506.

<sup>76</sup> Cf. Van Roey, *op. cit.*, pp. 7\*-9\*.

So it must follow, Abū Rā'īṭah proceeds to argue, that life (*ḥayah*) and knowledge (*ilm*), for example, are eternal in God if he is truly to be described as living (*ḥayy*) and knowing (*ālīm*). His life and knowledge must be said to be 'of' him or 'from' him (*minhu*) in some way. The only other alternative, he argues, is to say that are entities other than him altogether, and then they would be related to him as partner to partner (*aš-šarik ilā š-šarik*). This option Abū Rā'īṭah takes to be obviously inadmissible. And here again one immediately recalls the *Qur'ān*'s statement that God has no partner, "*lā šarik lahu*" (e.g., in *al-'An'ām* (6), 163).

Since life and knowledge must be 'of' or 'from' God in some natural way, Abū Rā'īṭah's argument continues, and since they must pertain to his very being (*ḡawhar*), and cannot be products of his action, as already explained, they must somehow be perfect entities 'of' or 'from' a perfect entity (*kāmilah min kāmilin*). The only other option is that they be parts of a perfect being (*ab'ād min kāmilin*). But this conclusion is clearly inadmissible since no parts can be allowed in the description of God. Furthermore, as perfect entities, God's life and knowledge must be considered not only as distinguishable, but also as simultaneously in union (*ittiṣāl*) with one another and with his perfect being.

I suppose it is already clear that Abū Rā'īṭah will argue that God's life and knowledge may be considered to be hypostases of his one divine being (*ḡawhar*). With this suggestion he hopes to fulfill all of the logical requirements he has mentioned, and to avoid the pitfalls to which he has alluded. But if the introduction of the Christian notion of divine hypostases is to be defended as a way out of the dilemma facing the Muslim *mutakallimūn*, Abū Rā'īṭah must explain what a hypostasis is, and how a whole host of other objections may be met. Here we shall sketch the highlights of his argument, explaining those essential aspects of it that he himself repeats in the *précis* of it contained in his general apology for Christianity<sup>77</sup>. It should be clear from the outset, however, that this whole effort on Abū Rā'īṭah's part, amounts to an attempt to explain some very complicated Greek theologico-philosophical elaborations in an Arabic idiom designed to express a very different set of metaphysical principles. Abū Rā'īṭah consciously appropriates the terminology of the Muslim scholars. However, the fact remains that it is an idiom that is foreign to his own system of thought. One is reminded of the difficulties encountered by the philosophers who attempted to incorporate Greek ideas of logic into Arabic intellectual life<sup>78</sup>. But this is another story.

<sup>77</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 140-148.

<sup>78</sup> Cf. the account of the debate between the *mutakallim* as-Sirāfi and the Christian logician Mattā ibn Yūnus, in *Muhsin Mahdi*, "Language and Logic in Classical Islam", in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970), pp. 51-83.

For Abū Rā'īṭah the divine hypostases (*aqānīm*) are the being (*ḡawhar*) of God. He argues this point at a considerable length in his treatise against the Melkites<sup>79</sup>. The conceptual difference between the two terms, *uqnūm* and *ḡawhar*, as he explains it in his treatise on the Trinity, is like the difference between a universal entity (*ṣay' āmm*) and the particularities (*ḥawāṣṣ*) which it comprehends. That is to say, as Abu Rā'īṭah interprets it, the term *uqnūm* designates particular individuals. So it differs from *ḡawhar* only in regard to the numerousness of its comprehension (*kathrat ḍammihī*)<sup>80</sup>. It introduces the notion of numerousness. In other words, the individuals (*aṣḥās*) which comprise a universal entity, which can be counted, are the *aqānīm* or hypostases of that entity, according to him. For example, the being, or the substance, of all men is one. But there are many human individuals. "Regarding the name (*ism*) of a single hypostasis (*uqnūm*)," Abū Rā'īṭah says, "it is like 'Abd Allāh, Mōses, Aaron, and other such names.'"<sup>81</sup> It is for this reason that he chooses the Arabic word *ṣaḥṣ*, 'individual', to render the transliterated Syriac word *uqnūm*, which in turn translates the Greek word ὑπόστασις. Not all of Abū Rā'īṭah's Christian contemporaries agree with this equivalence of terms. 'Ammār al-Baṣrī, to name one of them, rejects the equivalence of *ṣaḥṣ* and *uqnūm*<sup>82</sup>. On the other side, the Syriac lexicographer Bar Bahlūl accepts it<sup>83</sup>. Doubtless Abū Rā'īṭah finds the term *ṣaḥṣ* acceptable because it designates something on the order of a 'person', or a 'man's self'. Unlike the term 'body' (*ḡism*), a *ṣaḥṣ*, when divided, ceases to be a *ṣaḥṣ*<sup>84</sup>. It is instructive to note at this juncture that on the Muslim side, the Mu'tazilite *mutakallimūn*, many of whom were contemporaries of Abū Rā'īṭah, and some of whom wrote treatises against Christian beliefs, are reported to have agreed specifically that God cannot be said to be a *ṣaḥṣ*<sup>85</sup>.

According to Abū Rā'īṭah, his Muslim adversary counters that something whose being is other than its hypostases, or whose hypostases are other than its being, is as a matter of fact already differentiated or at variance (*muḥtaliḥ*) in its description (*ṣifah*), and not at all consistent or in harmony. The mention of this objection gives Abū Rā'īṭah the opportunity to

<sup>79</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 105-130.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>82</sup> Cf. Hayek, *op. cit.*, pp. 162-164.

<sup>83</sup> Rubens Duval (ed.), *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule* (3 vols.; Paris, 1901), vol. II, cols. 1804-1806.

<sup>84</sup> W. E. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (7 vols.; London, 1863-1893), vol. IV, p. 1517. 'Ammār al-Baṣrī, by the way, rejects the term *ṣaḥṣ* precisely because it reminds him of a *ḡism*. Cf. Hayek, *loc. cit.*

<sup>85</sup> Cf. the report of al-Aṣ'arī in Ritter, *op. cit.*, p. 155.

ask his own question, "Is not our description (*wasf*) of his [i.e., God's] being (*ḡawhar*) as other than his hypostases like what you describe?"<sup>86</sup> With this question Abū Rā'īṭah is putting his finger on the issue at hand. The Muslim describes God as living, knowing, etc. As mentioned above, these adjectives imply nouns which designate entities of some kind, i.e., acts or facts of life and knowledge. This implication is what posed the ontological problem for the Muslim *mutakallimūn*. Abū Rā'īṭah is arguing that in his view the problem is solved. The implied acts or facts refer to the three divine *aqānīm*.

We know on the testimony of the scriptures, Abū Rā'īṭah says, that God is Father, Son, and Holy Spirit. According to traditional Christian teaching these names specifically indicate the properties or particularities (*hawāṣṣ*; *ḥaṣṣah* = ἰδιότης) which distinguish the three hypostases that are the one being of God<sup>87</sup>. Fatherhood is the particularity of the Father, sonship is the particularity of the Son, and procession from the Father is the particularity of the Holy Spirit. Adam, Abel, and Eve, we are reminded, are the scriptural types (*ṣirr*, μυστήριον) of these divine properties<sup>88</sup>. But the three divine hypostases are not three gods, as the Muslim polemicists argue<sup>89</sup>, in the way in which Adam, Abel, and Eve are three human beings. The three divine hypostases do not exist in a state or circumstance (*ḥāl*) of materiality which provides such differentiation (*iḥtilāf*). Rather, their divine being is spiritual, non-bodily, refined<sup>90</sup>. The particularities (*hawāṣṣ*) which distinguish the divine hypostases designate merely the state or circumstance (*ḥāl*) of subsistence (*qiwām*) of each one of the hypostases in the one divine being<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 11.

<sup>87</sup> Cf. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (2nd ed.; London, 1952), pp. 244-245.

<sup>88</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 7-9.

<sup>89</sup> This was the charge of 'Alī ibn-Rabbān aṭ-Ṭabarī. Cf. Khalifé and Kutsch, *art. cit.*, p. 121.

<sup>90</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 10 and 11.

<sup>91</sup> Abū Rā'īṭah's expression *ḥāl qiwām* corresponds to what the Greek theologians meant by the expression τρόπος ὑπάρξεως, i.e., mode of existence. Cf. Prestige, *op. cit.*, pp. 245-249. As a matter of fact, the Arabic word *naḥw* (pl. *anhā'*), in its meaning of 'manner' or 'mode', corresponds more closely to the meaning of the Greek word τρόπος in this expression. Abū Rā'īṭah does indeed speak of the *anhā'* or modes of the divine being, which correspond to the three divine *aqānīm*. Cf. Graf, CSCO, vol. 130, pp. 17 and 19. But he clearly thinks of each mode (*naḥw*) more concretely as a property or particularity (*ḥaṣṣah*) which constitutes a state (*ḥāl*) of the divine being. Hence his use of the expression *ḥāl qiwām*, or state of subsistence of the essence (*dhāt*) of each one of the *aqānīm*. It should also be mentioned here that in the usage of the Arabic grammarians, the term *ḥāl* indicates what is being attributed to a given subject when it is construed with a particular predicate (*ṣifah*). And this is one more reason for Abū Rā'īṭah's use of the term. Later, during the debates of the 10th and 11th centuries, the term *ḥāl* came to have a highly technical meaning in Muslim speculative theology. Cf. R. M. Frank, "Ḥāl," *IEJ*, to appear.

God, praise be to him, is three hypostases (*aqānīm*) bound together because of the identity (*ittiḥāq*) of their being (*ḡawhar*), and distinct because of the circumstance (*ḥāl*) of subsistence (*qiwām*) of the essence (*dhāt*) of each one of them, without their unity (*ittiṣāl*) taking precedence over their distinction or their distinction over their unity<sup>92</sup>.

The Muslims next ask, according to Abū Rāʾiṭah, "What prompts you to describe God as three *aqānīm* rather than ten or twenty, or more or fewer of them?"<sup>93</sup> He answers that it is the existence (*wuḡūd*) of the three hypostases which is the cause (*ʿillah*) which prompts Christians to describe God as three hypostases<sup>94</sup>. Christians say that God is one being who is three hypostases for the following reason.

God is possessed of knowledge and spirit (*dhū ʿilm wa rūḥ*). God's knowledge and his spirit are eternally existent. It is not possible to describe God, praise be to him, if he is to be described in his eternity without knowledge or spirit. Would not this statement in itself be absurd?<sup>95</sup>

It would be absurd to Muslims not only on the face of it, but also, as Abū Rāʾiṭah well knows, because God's knowledge (*ʿilm Allāh*) and God's spirit (*rūḥ Allāh*) are mentioned in the *Qurʾān* (e.g., in *Hūd* (11), 14 and *Yūsuf* (12), 87 respectively). It is noteworthy in this connection that Abū Rāʾiṭah does not here mention God's word (*kalimat Allāh*) and his spirit, as do other Arabic writing Christian apologists in similar circumstances<sup>96</sup>. These two entities also have a place in the *Qurʾān*, where they are associated with Jesus son of Mary. But the context of the verse in which they appear, viz. *an-Nisāʾ* (4), 171, is explicitly anti-Trinitarian. We must judge that Abū Rāʾiṭah is purposefully keeping his own argument close to the terms of the contemporary Muslim controversies, and that he is avoiding an easy rebuttal at the hands of anyone who would point out the anti-Trinitarian sentiment of this verse from the *Qurʾān*.

Since God has no origin and no originator, according to both Abū Rāʾiṭah and the Muslims, they both can agree that there can be no external cause (*ʿillah*) for his three divine hypostases. They differ about the presence of an internal divine *ʿillah*, or cause. Abū Rāʾiṭah sharpens the point of the difference by asking the Muslims,

What would you answer if someone of those who deny the single one (*al-wāḥid al-fard*) whom you worship, should ask you, 'Why is he a single one, according

<sup>92</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 16.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp. 17 and 18.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp. 17 and 18.

<sup>96</sup> Cf., e.g., Abū Qurrah's argument in Bacha, 1904, pp. 44 and 45.

to you, rather than two or three or more?' What prompts you to describe him by means of this predication (*ṣifah*)? Is there, in your estimation, a cause (*'illah*) or a ground (*sabab*) for it?<sup>97</sup>

As we shall see, with this question Abū Rā'īṭah hopes to face the Muslims with their own theoretical dilemma, and then to press his argument that Christian doctrine provides a way to escape from it.

The significance of Abū Rā'īṭah's use of the Arabic term *'illah* in this argument, and particularly in his question to the Muslims, lies in the fact that among the *mutakallimūn* and Arabic grammarians of his day, this term was used in a technical sense to indicate the entity, that is to say the act or fact existing in a particular subject, which grounds the judgment that a particular predicate (*ṣifah*) may in truth be ascribed to that subject<sup>98</sup>. So, for example, an act of knowledge (*'ilm*) may be said to be the cause (*'illah*) which grounds the judgment that a given subject may be said to be knowing (*'ālim*). According to this usage, Abū Rā'īṭah can claim that the existence of the three divine hypostases is the cause (*'illah*) for describing God as *tota simul* a father (*wālid*), a son (*walad*), and one who processes or emanates (*munbathiq*). At another place in his treatise on the Trinity he had reminded the reader, echoing the Cappadocian fathers, that in an ontological sense the Father himself may be considered the cause (*'illah* = αἰτία) of each one of the other two divine hypostases<sup>99</sup>. But the Muslims, Abū Rā'īṭah is now arguing, and especially the Mu'tazilite theologians who are his contemporaries, because of their understanding of the profession of an exclusive monotheism (*at-tawḥīd*), cannot posit an *'illah* existing in God which can ground a judgment that he is to be described as a "single one". For them to do so would be to compromise their own understanding of God's absolute unity. Abū Rā'īṭah knows that this is their dilemma. It is for this reason that he offers to answer their question to the Christians in the same terms that they should logically have to answer the question put to them by the one who denies the "single one" whom they worship. He says,

You should inform us of your answer to him about the single one (*al-wāḥid al-fard*), so that we may follow your example in replying to what you are asking us about the three [hypostases]<sup>100</sup>.

It remains to say that Abū Rā'īṭah believed that all of God's essential attributes (*ṣifāt*) may be interpreted in some way to designate his three divine hypostases. He argues that the three hypostases are the entities

<sup>97</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 18.

<sup>98</sup> Cf. R. M. Frank, "*Hāl*", *EP*<sup>2</sup>, to appear.

<sup>99</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 12. Cf. Prestige, *op. cit.*, pp. 252-253.

<sup>100</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 18

implied by standard Arabic usage, when one affirms the several descriptive predicates that are usually discussed by Muslim *mutakallimūn*. He lists them as 'living', 'knowing', 'wise', 'seeing', and 'hearing'<sup>101</sup>. He makes little of the latter two adjectives, as is also the case among the Muslims. They are included because of their prominence in the *Qur'ān*. The lists of predicates, coming from different Muslim scholars, differed in the adjectives which were included as expressing the essential divine attributes. But this difference does not affect the course of Abū Rā'īṭah's argument. As far as he is concerned, all of God's essential or "natural" predicates are indicative of the three divine *aqānim*. He can easily find in Christian tradition ways to construe 'life', 'knowledge', 'wisdom', etc., with the divine hypostases. We must highlight this point because an influential recently published study of the relationship between Christian and Muslim *mutakallimūn* seriously misinterprets the purposes and influences of such Arabic writing Christian apologists as Abū Rā'īṭah. Missing the point that these Christian apologists are taking their cue from the Muslim *mutakallimūn*, and not *vice versa*, Harry Austryn Wolfson in his erudite study of the philosophical roots of *'ilm al-kalām* in Islam, launches himself on a fruitless search for varying Neoplatonic triads to explain the variations in Muslim lists of God's essential attributes<sup>102</sup>. His mistaken initial assumption is that the Muslims have borrowed these lists from Christians.

Before concluding his argument that it is the existence of the three divine hypostases that prompts Christians to describe God in terms of these hypostases, Abū Rā'īṭah returns to the quotation from the *Qur'ān* he had employed earlier in his treatise on the Trinity, viz., "Like him there is aught" (*aṣ-Ṣūrā* (42), 11). He now argues that only that religion which describes God in accord with the terms of this verse can be considered truly to worship and acknowledge him. Any other religion, which describes God in terms of anthropomorphism (*at-taṣbīh*) or comparison with creatures (*at-tamthīl*), must be considered wrong or unknowing. Once again, in the enunciation of this principle, Abū Rā'īṭah is attempting to establish a common ground with his Muslim contemporaries. Their *mutakallimūn* regularly rejected anthropomorphism and comparisons drawn between God and creatures, using the same terms for them that Abū Rā'īṭah employs here<sup>103</sup>. As a matter of fact, Muslims accused Christians of *at-taṣbīh* because of their

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, p. 8.

<sup>102</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass., 1976), pp. 112-132.

<sup>103</sup> Cf. W. Montgomery Watt, *The Formative Period ...*, *op cit*, pp. 246-249; R. Strothmann, "Tashbih," *ET*, vol. 4, pp. 719-722.



doctrine that God has a son<sup>104</sup>. Abū Rā'īṭah sets out to answer this charge, and to claim that Christianity alone preserves God's uniqueness. He returns to the numerology we have described above.

Most monotheists (*muwahhidūn*), Abū Rā'īṭah explains, describe God as a "single one in number" (*wāḥidan fardan ma'dūdan*). However, as he pointed out earlier, and as he now recalls, such a description as this is also applicable to creatures. Any one of them can be described as a single one in number. Furthermore, the application of this description to God actually lowers God's numerical value in comparison to creatures. The latter are composed of two principles, matter and form. So the Christian description of God as one being in three hypostases transcends all anthropomorphism or comparison with creatures. There are three hypostases, no more and no less, because 'three' is the single perfect number. As a single number it expresses the unity of God's being. As 'three' it is the perfect number, allowing for the individuation (*infirād*) of the subsistence (*qiwām*) of the essence (*dhāt*) of each one of the modes (*anḥā*) of the divine being. Since 'three' is the perfect number, comprising both even and odd numbers as explained earlier, no reasonable person should admit any other number, higher or lower, in the description of God<sup>105</sup>.

At the end of the treatise on the Trinity Abū Rā'īṭah takes up one last objection to this teaching. It is actually the basic objection which has been lurking beneath the surface all along the way. The Muslims propose that something may be said to be 'of' or 'from' something else in only two ways. It is either a part (*ba'd*) of that something else, or its action (*fi'l*). Here the reader should recall that this disjunction reflects the division among God's descriptive predicates (*ṣifāt*) which was discussed above. They are either predicates of his essence (*dhāt*) or predicates of his action (*fi'l*). In either case, by reason of the conventions of Arabic usage, they imply, as we have already explained several times, the affirmation of distinct entities in God. This is a completely unacceptable conclusion for the Muslims since parts (*ab'ad*) are thereby implied in God's essence. Abū Rā'īṭah's answer to this final objection is that the Christian doctrine of the Trinity demonstrates that the disjunction in terms of which the Muslims state their dilemma is not complete. In the first place, Abū Rā'īṭah proposes, parts (*ab'ad*) may be ascribed to something in at least two ways. One may speak of individuals, such as Aaron and Moses, for example, as parts of the number of men, each one of which is perfect (*kāmil*) in essence. Or one may speak of hands

<sup>104</sup> Cf., e.g., the charge of al-Ġāhiz in his "Refutation of Christians" He says that in part their errors are due to trust in anthropomorphism (*i'tiqād at-taṣbih*). Finkel, *op. cit.*, p. 25.

<sup>105</sup> Graf, CSCO, vol. 130, pp. 18 and 19.

and feet as parts or components (*ağzā`*) of a man, which are not the whole (*kamāl*) of that of which they are the parts, and they may not carry the name (*ism*) of the whole. The disjunction proposed by the Muslims is not complete, Abū Rā`īṭah contends, because a thing may be 'from' another thing, not only as its part (*ba`d*), or even as its action (*fī`l*), but in the sense of a perfect or whole being 'of' or 'from' a perfect, whole being (*kāmil min kāmilin*). One has only to think of a son (*walad*) from his father (*wālid*). One should also remember Eve as a person who processes or emanates (*hāriğ, munbathiq*) from Adam. It is in these two ways that Christians, leaving behind the materiality that distinguishes the three human beings, Adam, Abel, and Eve, speak of the Son and the Spirit as 'of' or 'from' the Father. "Each one of the two of them is part (*ba`d*) of the number [i.e., three], not part of the essence (*dhāt*) of the Father. Rather, they are two perfect essences from a perfect essence"<sup>106</sup>.

The fact remains, Abū Rā`īṭah says in closing, even with the Trinitarian formula, "God transcends every prediction (*ṣifah*), and no statement [about him] of this sort is comprehensive"<sup>107</sup>.

ii. *Comparison*. This is not the place to give an elaborate analysis of the examples Abū Rā`īṭah uses in his apology for the doctrine of the Trinity. They do, as a matter of fact, take up much of the space in his treatise. They are an essential part of his attempt to demonstrate that the doctrine he is defending is not simply a contradiction. He proposes analogies which can be drawn between various aspects of the doctrine and observable facts of created nature. Just as the Greek philosophico-theological terms that he attempts to render into the Arabic idiom of the Muslim *mutakallimūn* are the traditional ones to be found in the Trinitarian formulae, so too his examples or analogies are the traditional ones found in earlier phases of Christian apologetics. He uses the example of three lights from three lamps, which he says are similar to the three divine hypostases in being able to be described as three and one at the same time<sup>108</sup>. He mentions the sun, its light, and its heat; the five bodily senses; the human soul, its mind, its power of speech. These are entities which he says may be simultaneously described, without contradiction, as united and yet distinguishable, like the three divine hypostases<sup>109</sup>.

What is important to notice about Abū Rā`īṭah's use of these examples or similitudes in his apologetics is his designation of the process of reasoning

<sup>106</sup> *Ibid.*, pp. 26.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

in which they play a role by the Arabic term *qiyās*. Among the contemporary Muslim *mutakallimūn*, this term is used to indicate the general process of arriving at a conclusion on the basis of reasoning. It is opposed to the practice of arriving at a conclusion on the basis of an authoritative testimony<sup>110</sup>. But the Christian Arabic writers of Abū Rā'īṭah's time use the term in the more specific sense of reasoning by analogy. Furthermore, they often do not mean by it a syllogistic or other inferential form of analogical reasoning. Their analogies are examples or comparisons, and their purpose is clarification. They serve as precedents, almost in a legal sense, in which some known fact is called upon to elucidate and explain what otherwise seems obscure and even contradictory. More than once, as his adversary attacks his analogy because he does not push it far enough, Abū Rā'īṭah must respond, "What is comparable in some ways, the difference overcomes"<sup>111</sup>. He points out that if a comparison could be made in all respects between two things there would be no similarity between them at all but identity.

This use of examples, and the discussion of the range of their applicability in theological reasoning in general, can be found in earlier Christian literature. Its appearance in Arabic under the name *qiyās* demonstrates once again the attempt on the part of the Christian Arabic apologists to put their traditional methods of reasoning into an Arabic dress that is familiar to Muslims. The method of reasoning designated by the term *qiyās* in Arabic was for a long time a major feature of the Muslim legal tradition<sup>112</sup>. By utilizing the term in the present context Abū Rā'īṭah is once again following the usages of the *mutakallimūn*.

### 3. The Incarnation

Abū Rā'īṭah states and defends the Christian doctrine of the Incarnation, following the same basic methodology he employs in his defense of the doctrine of the Trinity. That is to say, he attempts to make contact with the conceptual and lexical 'common ground' that Christians may share with Muslims in Arabic. This 'common ground', however, is more scriptural in the area of the doctrine of the Incarnation than it is in the discussion of the Trinity. In the latter instance the Muslim concern for a proper understanding of the *ṣifāt Allāh* supplies a philosophical context in which the Christian

<sup>110</sup> Cf. Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," in G. E. von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden, 1970), pp. 34-35.

<sup>111</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 12.

<sup>112</sup> Cf. Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Abudaddīn al-Īcī* (Wiesbaden, 1966), pp. 380-394.

can defend himself against the charge of tritheism. In regard to the doctrine of the Incarnation, not only is there the explicit rejection in the *Qurʾān* of the notion that God generates or is generated (*al-Ihlās*, 112), there are particular statements in the *Qurʾān* about the Messiah, ʿIsā ibn Maryam, to the effect that he is only a messenger of God, and his word, which God has delivered to Maryam, and a spirit from Him, as it says in *an-Nisāʾ* (4), 171. "They have disbelieved", *al-Māʾidah* (5), 72 insists, "who say that God is the Messiah, son of Maryam". There is no philosophical controversy among the Muslim *mutakallimūn* during the first Abbasid century which offers the Christian apologist an opportunity to utilize Muslim theoretical developments in favor of his incarnation faith. The most important point at issue here between Muslims and Christians is the proposed divinity of Jesus Christ, and the very possibility of a divine incarnation. As is evident from the passages quoted from the *Qurʾān*, both groups agree on some of the epithets to be applied to Jesus, including his humanity and that he is Word of God. There is a difference of doctrine over the crucifixion of Jesus, but that subject will be the concern of a subsequent section of this paper.

As for Abū Rāʾīṭah's belief in the divinity of Jesus Christ and that he is one of the three divine hypostases, viz., the divine son who has become incarnate (*al-mutaḡassad*), he depends upon what he considers to be the obvious witness of the New Testament. Contemporary Muslim, anti-Christian polemicists were familiar with this argument, and they responded by citing biblical passages which they considered to be obvious references to Jesus' full humanity<sup>113</sup>. This practice can already be found in the *Qurʾān*. "The Messiah, son of Maryam, was only a messenger .... His mother was just a woman. They both ate food" (*al-Māʾidah* (5), 75). There is not much to be learned for our present purposes by a review of these scriptural passages, as cited by either side. What we must observe here is the way in which Abū Rāʾīṭah appeals to certain Muslim beliefs and Arabic expressions, as often as not phrases from the *Qurʾān*, in order to support what he regards as the reasonableness or the non-contradictory nature of the Christian doctrine.

#### a. Monophysite Formulae

The Christian doctrine of the Incarnation that is orthodox for Abū Rāʾīṭah is the monophysite doctrine. He is quite anxious to state it clearly and unambiguously so that he can demonstrate its resiliency against the objections of the Muslims. As he expresses it, their basic objection is that the Christian

<sup>113</sup> Cf. especially the refutations of ʿAlī Rabbān aṭ-Ṭabarī, in Khalifé and Kutsch, *art. cit.*; and al-Qāsim b. Ibrāhīm, in Di Matteo, *art. cit.*

formula is self-contradictory. It describes God's incarnation (*taḡassud*) and his becoming human (*ta'annus*) as taking place without change or alteration in God. It characterizes him as both mortal and immortal, passible and impassible. On the other hand, the doctrine clearly stated, Abū Rā'īṭah presumes, demonstrates that there is no contradiction here. We can do no better than to quote his summary of the monophysite position from his general apology for Christianity.

We say that Christ, be he praised, the eternal, unceasing word of God, became incarnate from the pure virgin Mary, in a body possessed of a rational soul, which is originated, created, mortal, passible. And he became one with it in a [hypostatic], natural, substantial union, like the union of the spiritual soul with the body of man ... without change to either one of the two of them, i.e., the Word or the body. And so the consequence is that the computation of the two beings comes down to the result of the existence (*wuḡūd*) of a single being .... It is true God and true man. In itself it is not two, but it carries two [sets] of descriptive predicates<sup>114</sup>.

Abū Rā'īṭah explains that these two sets of descriptive predicates are those which are proper to the Word God, and those which are proper to the ensouled human body, which the Word has put on as a garment (*sirbāl*). The incarnation (*taḡassud*), therefore, is to be thought of as an action of the Word. Consequently, there is no contradiction in the Christian formula, he argues, when one is careful to specify the aspect (*ḡihah*) from which each element of the formula describes the Word incarnate. The closest analogy (*qiyās*) to this situation, Abū Rā'īṭah proposes, is the one substance man, who is composed of two different substances, a rational soul and a body. Man too can be described by two sets of predicates, without contradiction. Yet man is in himself one being. This is the traditional Monophysite example, elaborated upon by Severus of Antioch<sup>115</sup>. Abū Rā'īṭah puts it into Arabic.

One should notice that Abū Rā'īṭah is not trying to prove the doctrine of the incarnation from reason. This may have been the case at least in part with his handling of the doctrine of the Trinity, where the Muslim controversy concerning the *ṣifāt Allāh* gave him an opening. In the instance of the doctrine of the Incarnation, he contents himself with the attempt to

<sup>114</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 151. The adjective 'hypostatic' was added in the margin of the MS. Cf. *ibid.*, vol. 131, p. 183, n. 1.

<sup>115</sup> Cf. Joseph Lebon, *Le monophysitisme sévérien; étude historique littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'église jacobite* (Louvain, 1909); *idem.*, "La christologie du monophysitisme syrien", in A. Grillmeier and H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon* (3 vols.; Würzburg, 1951), vol. I, pp. 425-580.

prove, with the help of some concepts already explained in connection with his discussion of the Trinity, that a careful statement of the Christian incarnational formula avoids contradiction.

## b. Renewal of Creation

According to Abū Rā'īṭah, the Muslims' first question to the Christians about their doctrine of the Incarnation is, "What prompted God, praised be he, to the incarnation (*taḡassud*), and to becoming human (*ta'annus*)? Would he not have been able to bring about the salvation of man (*ḥalāṣ al-baṣar*) without this?"<sup>116</sup> As Abū Qurrah, Abū Rā'īṭah's Melkite contemporary, points out, and as the *Qur'ān* itself assures the reader, in regard to man's sinful condition the Muslim believes, "Who so repents, after his evil-doing, and makes amends, God will turn towards him; God is all-forgiving, all-compassionate" (*al-Mā'idah* (5), 39, Arberry)<sup>117</sup>. *At-tawbah*, therefore, or the turning of man to God after his sinfulness, is what God accepts from his servants for forgiveness, as the *sūrah* of this name in the *Qur'ān* insists (i.e., 9, 104). There is no need, in the Muslim view, for a general redemption of mankind in the Christian sense of the word. Moreover, the Muslim also knows from the *Qur'ān* that God has sent messengers, including Jesus and Muḥammad, to prompt men to the saving act of repentance. Against this background, Abū Rā'īṭah attempts to answer both parts of the question he has posed for himself, adhering as closely as possible to the thought and language of the *Qur'ān*.

"What prompted God to the incarnation?" Abū Rā'īṭah answers that, as we learn from the Scriptures, when men fell into perdition and death because of their sinfulness, in his compassion and kindness in the face of their need, God announced a renewal of creation, or a new creation (*taḡdīd al-ḥalq*). This promise is what prompted him to the incarnation. Who is more fitting to be entrusted with this renewal, Abū Rā'īṭah asks, than the one who created men in the first place? If the idea of God's stooping down for mankind's salvation and his deliverance in these latter times should be considered a frivolity (*abathan*), his argument continues, then it should also follow that what prompted God to create man in the first place was not praiseworthy.

On the face of it Abū Rā'īṭah's argument thus far is clear enough and even familiar to us in terms of Christian categories of thought. What is striking, however, is his use of several phrases which have the ring of the *Qur'ān*

<sup>116</sup> Graf, CSCO, vol. 130, p. 148.

<sup>117</sup> Cf. Abū Qurrah's presentation of this Muslim allegation in Bacha, 1904, *op. cit.*, pp. 83-84.

about them. His use of the phrase *tağdīd al-ḥalq*, for example, seems to owe its presence here more to the occurrence of the expression *ḥalq ḡadīd* (i.e., new creation), as found six times in the *Qur'ān*, than it does to any specifically Christian usage. In the *Qur'ān*, of course, the expression does not mean what it would mean in a Christian context. Rather, in four instances in the *Qur'ān* it means the raising of the dead for judgment (cf. *ar-Ra'd* (13), 15; *as-Sağdah* (32), 10; *as-Sabā'* (34), 7; *Qāf* (50), 15). Twice it refers to God's power to put away the present generation and to bring a new creation (cf. *Ibrāhīm* (14), 19; *Fāṭir* (35), 16). An apologist like Abū Rā'īṭah, however, uses phrases from the *Qur'ān* because they are familiar to Muslims, not because they convey a peculiarly Christian message. He puts his own Christian meaning onto it. The conclusion that such is his intention here, namely to compare Christian redemption to God's new creation of man as referred to in the *Qur'ān*, is supported when we note that he also argues that if God's deliverance of men in these latter times is a frivolity (*ʿabathan*), then what prompted him to create them in the first place was not praiseworthy. This phraseology also echoes a sentence from the *Qur'ān*. In *al-Mu'minūn* (23), 115, God says to people at the final judgment, "Do you think that we created you as a frivolity (*ʿabathan*), and that you would not return to us?" It is with this sentence in mind that we perceive the course of Abū Rā'īṭah's argument. He is maintaining that without salvation or a new creation of man brought about by God incarnate, the first creation would have to be considered a frivolity, given the factual preponderance of sin and man's consequent perdition according to the Law. In regard to the Law's promise of perdition for sin and God's consequent promise of salvation for his people, Abū Rā'īṭah doubtless has in mind the *Qur'ān*'s assurance that, "God never breaks his promise, though most men do not know it" (*ar-Rūm* (30), 6). The necessity of God's fulfillment of his promise is the backbone of his argument. By way of contrast, it is important to note that Abū Rā'īṭah does not attempt to answer the Muslims' question in more traditional Christian theological terms. We find here no mention of man's basic, almost ontological, need for redemption if he is to achieve salvation. The emphasis is on what God promised in the scriptures, and what finds an echo in the *Qur'ān*.

"Would he not have been able to bring about the salvation of man without this?" Abū Rā'īṭah's answer to this part of his question is twofold. In the first place he reminds the reader that God is omnipotent. To ask such a question as the one posed here, he maintains, is tantamount to the disavowal of God's action in the determination (*taqḍīr*) of affairs, and in their origination (*takwīn*); as well as a disavowal of his power (*qudrah*), and his will (*irādah*), which is logically consequent upon his prior knowledge. Self

contradiction is what God cannot do. He in fact does what he knows will be for the benefit of his creatures, in the way in which they can best accept it. "For everything that he wills, for that he is able (*qādir*), because nothing that he wills is too difficult for him, and anything that he empowers cannot be prevented from coming to be"<sup>118</sup>. In this response, Abū Rā'īṭah is arguing that the incarnation is actually the best way that God can bring about the new creation of man which he has promised. By putting this argument in the context of God's power of efficient causality (*qudrah*), and his divine will (*irādah*), Abū Rā'īṭah is once again using terms which were prominent in the discussions of the contemporary Muslim *mutakallimūn*. He is also calling to mind the many verses of the *Qur'ān* in which the divine epithet *qādir* occurs, as well as such verses as, "God does what he wills" (*al-Ḥaḡḡ* (22), 14, and "God wills ease for you, and wills not hardship for you" (*al-Baqarah* (2), 185). This is not a direct answer to the question. It is designed to make it difficult for a Muslim to maintain that God's incarnation is impossible.

The second part of Abū Rā'īṭah's response to the Muslims' question is an attempt to turn their own challenge back on themselves. He asks, "What would they answer if someone should ask them about God's policy, praise be to him, in regard to mankind, and his sending messengers to them? Why did the Compassionate One do that when he could have done something else, as well as sending them [i.e., the messengers] to them?"<sup>119</sup> Doubtless, Abū Rā'īṭah says, the Muslims would answer that God sent messengers so that they could be a conclusive argument (*ḥuḡḡah bālighah*, cf. *al-An'ām* (6), 149) against men, to bid them to do what he wills, and to warn them of what he finds odious and detestable. Those who obey, being uncompelled, would deserve the fairest reward (*ḥusnu th-thawābi*, cf. *Āl-'Imrān* (3), 195) for their preference of obedience to God, rather than to their own desires. Their drawing near to God with a good intention (*husni niyyah*) would make for a noble reward. Their drawing far off from God would make for a dire punishment because they would be following their own lusts, and choosing present pleasure over the blessings to come. This response fairly represents the *Qur'ān*'s attitude. Abū Rā'īṭah knows that it expresses what the Muslims have in mind when they ask, "Would God not have been able to bring about the salvation of man without incarnation?" Now there arises the issue of sending messengers *versus* incarnation as the most likely means for God to provide for the salvation of man. The Muslims, as we have seen, are committed to the *Qur'ān*'s insistence, "The Messiah, son of Maryam,

<sup>118</sup> Graf, 1951, vol. 130, p. 149.

<sup>119</sup> *Ibid.*



was only a messenger, before whom messengers have passed away" (*al-Mā'idah* (5), 75). This is the very heart of the argument.

### c. Messenger or God Incarnate?

As Abū Rā'īṭah reports it, the Muslims object to the Christian doctrine by maintaining that the sending of messengers from God is not at all on the same plane as maintaining God's own involvement in human affairs, i.e., his incarnation, or becoming human, according to the Christian way of describing things. Therefore, the Muslims argue, it is not fair for Abū Rā'īṭah to represent the two actions as equivalent when he challenges the Muslims. He had asked them earlier, as we have seen, the same question about God's sending of messengers, as they had asked him about the possibility of God becoming incarnate, viz., could God have done something else? The implication of the Christian answer to this question is that God's mercy and generosity make both actions appropriate in their own spheres, i.e., sending messengers and becoming incarnate. But the point of the present Muslim claim that the two actions ascribed to God are in no way equivalent or comparable, is to argue that the doctrine of the Incarnation is simply incredible because it is absurd to ascribe such an action to God.

Abū Rā'īṭah rebuts this argument by answering that the doctrine of the Incarnation can only be considered to be incredible, or absurd, if we are thinking of God as comparable to ourselves in being and in power. On this basis, he agrees, the sending of messengers is easier to maintain. But if we differ from God in regard to being and power, as well as in regard to his other predicates, as we obviously do, then God's permission (*idhn*), his command (*amr*), and his sending of messengers (*irsāl ar-rusul*) are no easier to believe than his becoming incarnate and his becoming human for the sake of the salvation of his servants. God's actions cannot be measured by the actions of men. What prompts God to all of these actions, Abū Rā'īṭah argues, is his compassion and mercy. God's permission, his command, and his sending of messengers are divine actions which are often mentioned in the *Qur'ān*. His incarnation and the actions by which he achieved the redemption are recounted in the Gospel.

On this point the Muslim has one more objection. He asks, how can the Christians maintain with logical consistency that God is unchangeable and unalterable if they also maintain that he has assumed a composite being (i.e., a humanity composed of body and soul), that is itself receptive to change alteration? Abū Rā'īṭah's answer is that it is no different than saying that God acts and creates by means of permission (*idhn*) and speech (*qawl*), without instrument or tool, and with no precaution against mistake or

error. This too we cannot understand. And so, "We accept the doctrine about his incarnation and his becoming human, without change or alteration, even though the comprehension of it exceeds the mind"<sup>120</sup>.

#### d. Crucifixion and Death

In his epistle on the Incarnation, Abū Rā'īṭah discusses many more details of the Muslim objections to this doctrine than those we have mentioned. We have included in our review, the main topics of his discussion, as he himself outlined them in his general apology for the Christian faith. Before bringing our analysis of his treatment of this topic to a close, however, we must say something about his response to the well-known Muslim claim that Jesus was not, in fact, crucified by the Jews. The claim is based on a statement about the Jews to be found in the *Qur'ān, an-Nisā'* (4), 157. Under general discussion here is the punishment God is said to have visited upon the Jews for their alleged breaking of their covenant with him, "And for their saying, 'We slew the Messiah, Jesus son of Mary, the Messenger of God'—yet they did not slay him, neither crucified him, only a likeness of that was shown to them (*ṣubbiha lahum*)."<sup>121</sup> Abū Rā'īṭah does not quote this verse, nor does he refer to it directly. Rather, he deals with the Muslim objection to the actuality of the crucifixion of Jesus by citing a long string of testimonies from the Gospel which report the event. He does, however, discuss the crucifixion and death of Jesus in terms of what he regards as the evil intention of the Jews in the affair. This, after all, is also the context of the quotation from the *Qur'ān*. It alleges that the Jews were not successful in slaying or crucifying Jesus, according to their boast. The emphasis seems to be more on their supposed malicious intent than it is on what factually happened to Jesus.

The presumed malicious intent of the Jews in the matter of the crucifixion of Christ provides the context for one of the regular challenges which Muslims posed to Christians during the first Abbasid century. Abū Rā'īṭah phrases it as follows. "Was his killing and his crucifixion with his consent, or by force?"<sup>121</sup> The question poses a dilemma. If the Christian says that Jesus consented to his own death, the Muslim answers that in that case not only is there no blame that can be placed on the Jews, but they should be rewarded for following Christ's will. This is clearly an unacceptable option to the Christians of Abū Rā'īṭah's day. On the other hand, if the Christian

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 60. Cf. the patriarch Timothy's response to this same question in A. Mingana, "Timothy's Apology for Christianity", in *Woodbrooke Studies* (vol. 2, Cambridge, 1928), p. 43; and Abū Qurrah in *PG*, 97, col. 1529.

says that Jesus was forcibly killed, then the Muslim asks, “What kind of a God is forced?”<sup>122</sup> In this fashion, by an appeal to what he considers to be an erroneous Christian doctrine in the first place, i.e., the Incarnation, the Muslim hopes to argue against the Christians’ acceptance of the actuality of Christ’s crucifixion at the hands of the Jews. Abū Rā'īṭah escapes from the dilemma, as do the other Christian apologists who mention it, by arguing that a distinction must be made between what was done, Christ’s acquiescence in the event, and the intention of the Jews. The latter, he maintains, was clearly malevolent. He poses a similar dilemma in response to the Muslim. He mentions the *Qur'ān*’s strictures against those who contrive falsehoods against God (cf. e.g., *an-Nisā'* (4), 50). He asks if such falsehoods are propounded with or without God’s compliance. The same range of options, of course, are open to the respondent as in the instance of Christ’s crucifixion. Abū Rā'īṭah concludes,

The Jews are punishable for his crucifixion and his slaying, because they intended his destruction, even though he, praise be to him, is exalted beyond that, because of the transcendence of his ‘being’ beyond slaying and death. Just as someone is punishable for slander against God, even though God is high indeed beyond that<sup>123</sup>.

So a dilemma is met with a dilemma, and the Christian and Muslim views of the facts remain as they were.

#### 4. Christian Life and Practice

In his general apology for Christianity Abū Rā'īṭah responds to a number of Muslim questions about Christian practices. The questions are the standard ones which are found in most of the popular apologetic literature of the first Abbasid century. A curious fact about these questions is that their subject matter conforms to a list of unscriptural but apostolic customs mentioned ready by Basil in his treatise on the Holy Spirit<sup>124</sup>. We are reminded that even the Muslims required an explanation from Christians for their non-scriptural behavior. It was not just that the Muslims found these usages strange. They could not find them in the Bible. Here we shall not record Abū Rā'īṭah’s replies in detail. Rather, we shall note the general defense he proposes in each instance.

<sup>122</sup> Graf, 1951, vol. 130, p. 60.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>124</sup> Cf. the discussion in Prestige, *op. cit.*, p. 19.

### a. Veneration of the Cross

Muslims commonly objected to the Christian veneration of the cross, and to the installation of the cross in a place of honor in Christian churches. They considered it to be a species of idol worship (*ibādat al-ʿawthān*), or the veneration of images (*sağdat al-ʿaṣnām*)<sup>125</sup>. Abū Rāʾiṭah's answer to the objection is that the cross is not an object of Christian worship. Rather, he says, in their churches the cross marks the *qiblah* for Christians. Therefore, it deserves honor and respect more than other things<sup>126</sup>. Abū Rāʾiṭah was surely aware of the fact that in the *Qurʾān* it was reported that God instructed Moses and Aaron to set up certain houses, "And make your houses a direction for men to pray to; and perform the prayer; and so thou give good tidings to the believers" (*Yūnas* (10), 87). He argues accordingly, that in Christian churches the cross simply points out the direction one should face when praying.

### b. Facing East in Prayer

Another standard question which Muslims posed for Christians during their encounters in the first Abbasid century concerns the Christian practice of facing east at times of prayer. Abū Rāʾiṭah explains that they face the east because it is the traditional location of the Garden of Eden, and because that is the direction from which Christ will first appear at his second coming according to Mt. 24:27<sup>127</sup>. The *Qurʾān*, of course, has it that, "To God belong the East and the West; whithersoever you turn, there is the face of God" (*al-Baqarah* (2), 115).

### c. Eucharist

To the Muslim query about the Christian belief concerning the presence of Christ's body and blood in the bread and wine of the Eucharist, Abū Rāʾiṭah answers by reciting Christ's charge to his disciples at the last supper, as contained in "His book, the Gospel"<sup>128</sup>. The latter phrase recalls the *Qurʾān*'s statement that God brought the Gospel to Christ (*al-Mā'idah* (5), 46). This question about the Eucharist was also a common one on the lips of Muslims in the religious controversies of Abū Rāʾiṭah's time<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> Cf., e.g., D. Sourdel, "Un pamphlet musulman anonyme d'époque ʿAbbāsīde contre les chrétiens", *Revue des Études Islamiques* 34 (1966), pp. 17 and 29; and ʿAmmār al-Baṣrī in Hayek, *op. cit.*, pp. 87 and 88.

<sup>126</sup> Graf, 1951, vol. 130, pp. 153 and 154.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 155 and 156.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>129</sup> Cf., e.g., ʿAmmār al-Baṣrī's response, in Hayek, *op. cit.*, pp. 84-87.

#### d. Circumcision and the Sacrifices of the Old Testament

Muslims often asked the Christians by what authority they abandoned such Old Testament practices as circumcision and the sacrifices mandated by the Law<sup>130</sup>. Abū Rā'īṭah's answer to this question is that the original purpose of these observances was to win the Israelite people back to God after they had become infected with heathen religious practices in Egypt. The old dispensation was temporary, he argues, and designed merely to mark out the chosen people. It was destined to be replaced by the new covenant as Jeremiah (31:31) and Ezekiel (16:60) had foretold. Abū Rā'īṭah also reminds his readers that the sacrifices of the Old Testament were a *mysterium* (*širr*), or type, of the sacrifice of Christ to be offered for all men under the new covenant<sup>131</sup>.

As for the new covenant itself, Abū Rā'īṭah explains that it is the Gospel. It transcribes into its own laws (*šarā'ī'*) the laws and sanctions of the Torah which are agreeable to it and suitable, concerning true belief in God and the profession of his oneness (*at-tawḥīd*). Further, he maintains, the Gospel explains and interprets the monotheism of the Torah, by naming the Father, the Son, and the Holy Spirit. Whatsoever in the Old Testament is not in accord with this new awareness is not binding, he argues. As for the difference between the old and new sets of prescriptions (*farā'id*), it amounts to the difference between force and justice, in Abū Rā'īṭah's view. This is the reason, he says, for abandoning the prescriptions of the Torah without claiming that they are wrong or false<sup>132</sup>.

#### e. The Forty Day Fast

At the very end of what we have left of Abū Rā'īṭah's general apology for Christianity, he explains that Christians fast for forty days at a time because of the examples of Moses, the prophets, and Christ himself<sup>133</sup>. Muslims, of course, are commanded by the *Qur'ān* to fast during the month of *Ramaḍān*, when the revelation was said to have come down from God (cf. *al-Baqarah* (2), 183-185). But the fast is required only during the daylight hours and not at night (cf. vs. 187). It lasts only for the thirty days of the month. The latter fact is presumably what provides the occasion for Abū Rā'īṭah's explanation of the Christian practice.

<sup>130</sup> Cf. Theodore bar Kōnī's long response to this objection in Scher, *op. cit.*, vol. 69, pp. 213ff.

<sup>131</sup> Graf, 1951, vol. 130, pp. 156-157.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 159.

# Deux versions Melchites partielles de la Bible du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècles

par

JOSEPH NASRALLAH

Depuis le XVII<sup>e</sup> s. et même quelques décennies plus tôt, dans certaines Églises orientales, des chercheurs se sont penchés sur les origines et le développement des versions arabes de la Bible. Problème ardu et complexe dont les ramifications s'étendent dans des domaines différents, la liturgie, la théologie, l'apologétique, etc. L'arabe étant en totalité ou en partie la langue liturgique de ces Églises, chacune eut sa version propre<sup>1</sup>. Les unes prirent pour base le texte grec, les autres les traductions syriaques. Déterminer le texte de base de ces translations, en connaître le ou les auteurs, demandent des connaissances étendues. D'autant plus que l'inventaire et la description des manuscrits arabes de la Bible sont encore loin d'être achevés. De nouveaux témoins apparaissent sporadiquement, ce qui nécessite des retours en arrière et parfois des refontes de conclusions qu'on croyait acquises. Le fonds de Sainte-Catherine du Sinaï, qui est de loin le plus riche en manuscrits bibliques et liturgiques — la Liturgie fait une si grande place à la Bible — n'est pas encore entièrement catalogué. Leur étude peut nous réserver des surprises<sup>2</sup>.

C'est un jalon dans l'histoire des versions bibliques arabes que nous posons aujourd'hui en faisant connaître l'œuvre de deux melchites, l'un du IX<sup>e</sup> s., Bišr ibn Sirrī, et l'autre, al-Ḥārēt ibn Sunbāt, qui lui est postérieur d'une centaine d'années. Notre entreprise n'est qu'une approche exécutée du dehors, un travail d'historien, non d'exégète dont la tâche précise consiste

---

<sup>1</sup> En 1864 Paul de Lagarde, *Die vier Evangelien arabisch*, Leipzig, 1864, p. 111, avouait ingénument : il y a trop de versions arabes des évangiles pour que le théologien puisse s'en occuper.

<sup>2</sup> La dernière étude en date est celle de Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 257-268, où l'auteur reprend pour l'essentiel sa contribution *Early Arabic Versions of the New Testament*, parue dans l'ouvrage collectif *On Language, Culture and Religion in Honor of Eugene A. Nida*, La Haye-Paris, Mouton, 1974, pp. 157-168. M. Samir Arbache prépare une dissertation doctorale à l'Institut Orientaliste de Louvain sur *Les Versions arabes du Nouveau Testament dans les manuscrits du Sinaï*. Le *Sin. arab.* 72 (897 J.-C.) a fait l'objet d'un mémoire de licence de Louvain, présenté par le même chercheur.

à étudier les textes, à les comparer à d'autres parallèles, à en déceler les particularités pour mieux cerner par quels moyens la Parole de Dieu est parvenue aux chrétiens de langue arabe et comment ils l'ont comprise et en ont vécu.

### I. BİŞR IBN SIRRÎ (IX<sup>e</sup> s.)<sup>3</sup>

Identité de nom, identité d'activité, l'exégèse, se retrouvent chez deux personnages dont l'un porte le nom de Bîşr ibn Sirrî et l'autre Sabrişū' Bîşr ibn Sirrî. Le premier a traduit et commenté les Actes des Apôtres, les Epîtres de saint Paul et les Epîtres catholiques; le second est l'auteur d'une traduction des Évangiles accompagnée d'un commentaire (du moins pour Matthieu et Luc), d'une préface et d'un commentaire sur Daniel. Seuls ces deux derniers sont encore conservés.

Cette identité dans l'activité nous inciterait à voir un même personnage dans les deux auteurs. Cependant la chronologie nous l'interdit. En effet, le *Sin.arab.* 151 qui contient l'œuvre de Bîşr ibn Sirrî est formel. C'est un autographe transcrit au mois de *ramaḍān* de l'an 253 (= 867 J.-C.). Tandis qu'un texte d'Abū l-Farağ Hibatallah ibn al-'Assāl met 1042 comme *terminus ad quem* à l'activité de Sabrişū'<sup>4</sup>.

Les deux Bîşr ibn Sirrî sont ainsi différents l'un de l'autre. L'homonymat n'est pas rare dans l'onomastique arabe.

Graf les distingue bien. Tandis que Sabrişū' ibn Bîşr as-Sirrî est étudié parmi les exégètes nestoriens du XI<sup>e</sup> s.<sup>5</sup>, Başir as-Sirrî (sic), est pour l'éminent historien de la littérature arabe chrétienne, un évêque melchite de Sidon ayant vécu au XIII<sup>e</sup> s.<sup>6</sup>. C'est probablement influencé par Cheikho<sup>7</sup> et Sbath<sup>8</sup> qu'il reconnaît à cet évêque de Sidon deux traités d'apologétique: *Risāla fī r-radd 'ala l-Yahūd wa l-Muslimīn*, contenu dans un ms. de la Collection du P. Nicolas Nahhās à Alep, et *Fī t-Tawḥīd wa t-Taṭlīl*<sup>9</sup> et qu'il le classe parmi les auteurs du XIII<sup>e</sup> s. D'abord le dernier traité n'est autre que la *Risāla muḥtaşara 'aqliya fī wuğūd al-Bārī Ta'āla wa kamālātihi wa*

<sup>3</sup> Cheikho, *Catalogue des auteurs*, p. 61, Sbath, *Al-Fihris*, n. 2549-50, Graf I, p. 151, II, pp. 79, 108, 158.

<sup>4</sup> Nous connaissons d'autres auteurs nestoriens de ce nom, cf. Abūna, *Adab al-lugat al-ārāmiya*, et Graf, à l'index. Ils sont tous postérieurs au XI<sup>e</sup> s.

<sup>5</sup> Graf II, 108, 158. Gérard Troupeau, *La Littérature arabe chrétienne du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.*, in *Cahiers de Civilisation médiévale*, XIV<sup>e</sup> année, n. 1, janvier-mars 1971, p. 12 du tiré à part, ne mentionne que ce (Sabrişū') Bishr ibn Sirrî (XI<sup>e</sup> s.) qui traduisit les Évangiles, version de l'Hexaplaire syriaque (sic)

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 79.

<sup>7</sup> *Catalogue des auteurs*, p. 61.

<sup>8</sup> *Al-Fihris*, n. 2549-2550, il nomme notre auteur Başir ibn Sirrî.

<sup>9</sup> *Al-Fihris*, n. 2549-2550.

*aqānimihi* de Paul de Sidon. Une comparaison faite par R. Haddad<sup>10</sup> entre le *Vat. arab. 181*, ff. 95r-100v, qui le relate sous le nom d'Ibn Sirrī, et le traité en question de Paul de Sidon<sup>11</sup> l'a démontré. C'est cette fausse attribution et le fait que le ms. de la collection de Nahhās date du XIII<sup>e</sup> s. qui ont poussé Sbath et Graf à créer un Bišr ibn Sirrī, évêque de Sidon à cette époque. Reste le premier traité que ne contient pas le *Vaticanus*. L'énoncé du titre n'est pas dans le style de Paul d'Antioche et puis nous ne trouvons pas un traité de ce genre dans le corpus connu sous son nom. N'ayant pas la possibilité d'examiner le texte du ms. alépin — puisque la collection Nahhās a été dilapidée — nous sommes condamnés à rester dans l'ignorance de savoir si ce traité appartient ou non à Bišr.

Bišr ibn Sirrī, selon le colophon du *Sin. arab. 151*, ff. 186v-187r, traduit du syriaque en arabe et les commenta, les Actes des Apôtres, les Epîtres pauliniennes et catholiques. Il accomplit son travail à Damas, dont peut-être il était natif; son œuvre qui se trouve en autographe dans le *Sinaïticus*<sup>12</sup> mentionné, a été terminée au mois de *ramadān* 253 H. (867 J.-C.): «A traduit ces Epîtres, au nombre de 14, du syriaque à l'arabe, et en a fait le commentaire, selon son possible, le faible, pécheur, pauvre Bišr<sup>13</sup> ibn as-Sirrī, pour son frère spirituel Sulaīmān. Il termina cela au mois de *ramadān* de l'an 253 en la ville de Damas. Louange à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit jusqu'à la fin des siècles. Amīn. Que Dieu aie pitié de celui qui souhaite la miséricorde et le pardon au traducteur-auteur et au possesseur».

«ترجم هذه الرسائل وهي اربع عشرة من السريانية الى العربية وشرح تفسيرها بما امكنه من الاجتهاد، الضعيف الخاطي المسكين بسر بن السرى<sup>13</sup> لاخيه الروحاني سليمان واكمل ذلك في شهر رمضان من سنة ثلث وخمسين ومائتين في مدينة دمشق والحمد لله الاب

<sup>10</sup> *La Trinité chez les théologiens arabes (750-1050)*, thèse de doctorat d'État présentée à la Sorbonne, Paris 1974 (dactylographiée) p. 97. Haddad date le *Vat. arab. 181* de l'an 1895 J.-C., alors qu'en réalité il est de 1895 de l'ère des Séleucides.

<sup>11</sup> P. Khoury, *Paul d'Antioche*, texte arabe de ce traité, pp. 1-33. En réalité le *Vaticanus 181* ne contient que les 10 premiers chapitres de ce traité qui est ainsi introduit : مقالة ابي القديس بشر السري الانطاكي الصائر اسقفا لصيدا، رزقا الرب ببركة صلواته في التوحيد والتثليث وجعله اثنان وعشرون بابا.

<sup>12</sup> Ce codex et une partie de son contenu ont été l'objet d'une étude de Harvey Staal, *Codex Sinaiticus Arabic 151, Pauline Epistles, (I Romans, I and II Corinthians, Philippians)*, Coll. Studies and Documents, 2, Salt Lake City, 1969. Malgré sa date relativement ancienne, nous n'avons pas pu la consulter.

<sup>13</sup> Le *sin* ne porte pas de points; il en est de même du *yā'* de Sirrī. D'ailleurs le codex comporte de très nombreuses lettres sans points; certaines ont été pointées postérieurement au manuscrit avec une encre plus foncée. Cette opération est peut-être le fait de Ġirġis al-Yabrūdī qui annota le manuscrit (cf. infra).



والابن وروح القدس الى ابد الآبدين امين. رحم الله من دعا للمترجم المؤلف والمقتني بالرحمة والمغفرة»<sup>14</sup>.

Certaines épîtres sont précédées d'une petite introduction et suivies d'un commentaire : Épître aux Romains, ff. 2r-39r; I Cor., 39r-49v; II Cor., 72r-91r; Gal., 91r-104r; Ephés., 104r-115r; Philip., 115r-123v; Coloss., 123v-130v; I Thess., 130v-136v; II Thess., 136v-140v; I Tim., 140v-149r; II Thimoth., 149r-155r; Tite, 155r-159r; Philémon, 159r-160v; Hébr., 161r-188r; Actes des Apôtres, 188r-246r; St Jacques, 247v-252v; les deux épîtres de St Pierre, les trois de St Jean et l'épître de St Jude vont du fol. 252v à la fin. Il semble qu'il y ait interversion dans la reliure de certains feuillets du ms.

La version de Bišr a subi des corrections et est accompagnée de notes. Les premières faites d'après une autre traduction de la Bible; elles sont placées entre les lignes; quant aux notes, elles sont situées dans les marges. L'auteur des deux séries se fait connaître dans une note du fol. 160v datée de *dū l-ḥiġġa* 412 (1022 J.-C.); c'est Ġirġis ibn Yūḥanna ibn Sahl al-Yabrūdī : «Ġiwargīs ibn Yūḥanna ibn Sahl al-Yabrūdī dit : Il m'est parvenu une copie des Epîtres qui était le plus souvent conforme à cette version. Elle était acéphale, tronquée à partir de cet endroit et manquait aussi à partir de la 1<sup>e</sup> Epître de saint Paul aux Ephésiens jusqu'à sa seconde Lettre à Timothée. J'ai corrigé (cette version) selon ma possibilité et ma capacité, donnant ainsi, en beaucoup d'endroits une préférence quant à la terminologie et quant au sens. Cela (fut accompli au mois) de *dū l-ḥiġġa* de l'année 412. Gloire pour toujours au Christ notre Dieu et notre Sauveur»<sup>15</sup>.

Le travail de correction prit à al-Yabrūdī plus de trois ans, du mois de *dū l-ḥiġġa* 412 (mars 1022) à *safar* 416 (avril 1025) (*Sin. arab.* 151, ff. 72r, 91v et 160v).

Ġiwargīs al-Yabrūdī ou Abū l-Faraġ Ġirġīs ibn Yūḥanna ibn Sahl ibn Ibrāhīm al-Yabrūdī est un médecin jacobite de Yabrūd. Nous lui devons une série de traités d'apologétique connus par Sbath et Graf<sup>16</sup>. Son œuvre

<sup>14</sup> A. S. Aṭiya, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts*, version arabe par Joseph N. Youssef, Alexandrie, 1970, p. 286, qui donne le colophon, nomme fautivement notre auteur Bisrīn as-Sirri.

Une faute du même genre est commise par le même auteur, dans le nom de l'archimandrite Antonin, chef de la Mission russe en Palestine, qui visita le Sinaï en 1870 et qui, aidé de Wihbatallah Šarrūf, mit un numéro d'ordre aux mss sinaïtiques, dont le 151, et en fit un inventaire. Il est appelé *At'ūnīn*, aux pp. 287 et 575.

<sup>15</sup> «قال جورجيس بن يوحنا بن سهل اليرودي وقع لي نسخة الفوليس وكات موافقة لاكثر هذا القل وكات ناقصة الاول وناقصة من هذا الموضع وناقصة ايضا من اول رسالة فولس الى اهل مدينة افلوس (افسس) الى رسالته التي الى طباثاوس الثانية وصححت ذلك بحسب الطاقة والامكان وخيرت على مواضع كثيرة منها في اللفظ ومنها في المعنى وكان ذلك في ذي الحجة سنة اثنا عشر واربعماية. وللمسيح رنا ومخلصا الحمد لله»

<sup>16</sup> Sbath, *al-Fihris*, n 2699-2702, Graf II, p 284

chrétienne la plus importante est la version arabe de *De ecclesiastica hierarchia* de Denys l'Aéropagite contenue dans le *Sin. arab.* 268 (1225/1226 J.-C.)<sup>17</sup>.

Bišr est aussi l'auteur d'une homélie sur l'Ascension du Christ contenue dans l'homélaire de l'*Ambrosianus X.198 Suppl.* + *Br.Mus.Oriental 5019*. Nous n'en connaissons que le titre et la suscription que nous livre ce dernier fragment (fol. 4v) dans son *fihris*, le ms. étant mutilé<sup>18</sup>.

## II. AL-ḤĀREṬ IBN SINĀN IBN SUNBĀṬ<sup>19</sup>

Un passage d'al-Mas'ūdī est resté inconnu des auteurs de littérature arabe chrétienne et de ceux qui ont eu à s'occuper des versions de la Bible : «Un chrétien melkite de Ḥarrān, nommé al-Ḥārith b. Subāt, a donné des renseignements sur les Sabéens de Ḥarrān, notamment sur les victimes animales qu'ils offraient en sacrifice, l'encens qu'ils brûlaient en l'honneur des astres, et d'autres détails que nous passerons sous silence pour éviter des longueurs»<sup>20</sup>.

Mas'ūdī est mort en 956, al-Ḥārēṭ doit donc lui être soit contemporain, soit antérieur; il a dû vivre entre le IX<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> s. et il appartient à la communauté melchite.

La principale œuvre d'al-Ḥārēṭ est sa version arabe d'une partie de la Bible. D'abord le *Pentateuque* : Mss. *Sin.arab.* 10 (1233-1234 J.-C.); *Par. arab.* 13 (XV<sup>e</sup> s.); 14 (XIV<sup>e</sup> s.)<sup>21</sup>; *Patr. copte* 255 (1756 J.-C.); 274 (1330

<sup>17</sup> Sur al-Yabrūdī, qui laissa aussi une œuvre médicale importante, cf. Ibn Abī 'Uṣaibī'a, *Uyūn al-anbā' fī tabaqāt al-atibbā'*, édition du Caire, II, 1882, pp. 140-143. La notice d'Ibn Abī 'Uṣaibī'a a été traduite en français et annotée par Th. Bianquis, *Notables ou malandrins d'origine rurale à Damas à l'époque fatimide*, in *Bulletin d'Études Orientales*, t. XXVI, 1973, pp. 202-207, et surtout notre article *Abū l-Farāğ al-Yabrūdī, médecin chrétien de Damas X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.*, in *Arabica*, t. XXII, fasc. 1, 1976, pp. 13-15, 18-19 et 22. Cf. aussi Khalil Samīr, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien, auteurs chrétiens de langue arabe (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, in *Islamochristiana*, 2 (1976) pp. 240-242, qui n'ajoute rien de nouveau aux deux articles précédents qu'il résume.

<sup>18</sup> Cf. J.-M. Sauget, *L'Homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne*, AnBoll 88 (1970) p. 414; M. Van Esbroeck, *Un recueil prémétaphrastique arabe du XII<sup>e</sup> s.*, in AnBoll 85 (1967) p. 147. Ni Sauget qui laisse le nom du prédicateur en blanc, ni Van Esbroeck qui l'appelle Yasūb as-Sares ou as-Sirs, n'ont réussi à connaître le nom de cet auteur et à l'identifier.

<sup>19</sup> Cheikho, *Catalogue des auteurs*, pp. 87-88, 285-286 (il le fait vivre au XIV<sup>e</sup> s. et en fait un écrivain jacobite); Sbath, *al-Fihris*, n. 293 (mêmes erreurs); Graf I, pp. 87, 107, 129-130; II, 221, 251 (il le mentionne parmi les Jacobites); même erreur chez G. Troupeau, *La littérature arabe chrétienne du X<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.*, p. 12.

<sup>20</sup> *Les Prairies d'Or*, traduction de Barbier de Meynard et Pavet de Courtelle, revue et corrigée par Charles Pellat, t. II, Paris 1965, p. 535.

<sup>21</sup> Graf I, p. 107, le date du XVI<sup>e</sup> s.; tandis que Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, 1<sup>e</sup> partie, Paris, 1972, du XIV<sup>e</sup> s.

J.-C.); *Vat. arab. 1* (XIII<sup>e</sup> s.; une partie date de 1329); *Bodl. arab. chrét. Uri 2; 3; Escorial III* ٦<sup>22</sup>; collection Hūkāz à Alep<sup>23</sup>; *Saint-Sauveur 224* (XIV<sup>e</sup> s.).

L'œuvre d'al-Hāreṭ est précédée d'une introduction dans laquelle le traducteur évoque les versions grecques et l'origine de leurs variantes, l'essai de reconstitution du texte hébreu, l'œuvre d'Origène et d'une petite préface sur chacun des cinq livres de Moïse. Cependant tous les codex ne les donnent pas<sup>24</sup>. Texte de l'introduction à part dans *Bodl. arab. chrét. Pusey 6*<sup>25</sup>.

Al-Hāreṭ fit sa version en partant de celle des Septante telle qu'elle a été transmise par Origène dans les *Hexaples*, c'est-à-dire avec ses variantes et ses additions faites d'après les textes hébreux dont celui des Samaritains. Le copiste du *Sin. arab. 10*, le plus ancien codex qui contient cette œuvre puisqu'il date de 950 des Martyrs (1233/1234) rappelle par une note, mise à la fin de chaque livre du Pentateuque, le texte sur lequel le traducteur s'est appuyé : «كَمَل السَّفَرِ الْاَوَّلِ مِنْ كِتَابِ التَّوْرَةِ الشَّرِيفِ عَلَى مَا نَقَلَهُ السَّبْعُونَ شَيْخًا<sup>26</sup> : وَتَرْجَمَهُ إِلَى اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْحَرَاثِ (sic) ابْنِ سَنَانَ رَحِمَهُ اللَّهُ بَعْدَ أَنْ قَبِلَ وَصَحَّحَ عَلَى عِدَّةِ نَسَخٍ وَلِلَّهِ الشُّكْرُ دَائِمًا وَعَلَيْنَا رَحْمَتُهُ آمِينَ (f. 56v)».

«كَمَلْ بَعُونَ اللَّهُ سَفَرِ كِتَابِ خُرُوجِ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ وَهُوَ السَّفَرُ الثَّانِي مِنْ كِتَابِ التَّوْرَةِ بِمَنْةِ اللَّهِ وَكَرَمِهِ مِمَّا نَقَلَ بِدِيرِ الْقَدِيسِ أَبَا بُولَا أَوَّلِ السَّوَاخِ رَحِمَ اللَّهُ نَاقِلَهُ وَمَقْتَنِيهِ وَمَنْ قَالَ آمِينَ (f. 100r)».

«تَمَّ وَكَمَلْ كِتَابَ الْاَوِيِّينَ (sic) الْاَحْبَارِ وَهُوَ السَّفَرُ الثَّالِثُ مِنْ كِتَابِ التَّوْرَةِ مِمَّا نَقَلَهُ مِنَ الْعِبْرَانِي الْاِثْنَانِ وَسَبْعُونَ الشَّيُوخَ بِطَبْرِيَّةٍ وَتَرْجَمَهُ الْحَرَاثُ بْنُ سَنَانَ بِتَفَضُّلِ اللَّهِ وَمَنْتَهُ الَّذِي عَلَيْنَا رَحْمَتُهُ آمِينَ (fol. 128v)».

«تَمَّ كِتَابُ الْاِحْصَاءِ وَهُوَ السَّفَرُ الرَّابِعُ مِنْ كِتَابِ التَّوْرَةِ الشَّرِيفِ مِمَّا نَقَلَهُ إِلَى الْيُونَانِيَّةِ الْاِثْنَانِ وَسَبْعُونَ الشَّيُوخَ وَنَشَرَهُ الْحَرَاثُ بْنُ سَنَانَ (f. 170v)».

«كَمَلْ وَتَمَّ كِتَابُ الْاِسْتِنَاءِ الَّذِي هُوَ سَفَرُ الْخَامِسُ مِنْ كِتَابِ التَّوْرَةِ الشَّرِيفِ وَكَمَلْ بِكَمَالِهِ».

<sup>22</sup> Cf. *al-Andalūs*, 1934, 144, n. 447.

<sup>23</sup> *Al-Fihris*, n. 293.

<sup>24</sup> Contenu du *Sin. arab. 10*, d'après le *Catalogue raisonné* de A. 'Aṭīya (p. 38) : ff. 1<sup>r</sup>-7<sup>v</sup>, table de matière (incomplète) de la Genèse — ff. 8<sup>r</sup>-56<sup>v</sup>, texte de la Genèse — ff. 57<sup>r</sup>-60<sup>v</sup>, introduction et table de l'Exode — ff. 61<sup>r</sup>-100<sup>r</sup>, Exode — ff. 100<sup>v</sup>-101<sup>r</sup>, introduction au Lévitique — ff. 101<sup>v</sup>-128<sup>r</sup>, Lévitique — ff. 129<sup>r</sup>-170<sup>v</sup>, Nombres, sans table et sans introduction — ff. 171<sup>r</sup>-205<sup>v</sup>, Deutéronome, sans table ni introduction.

<sup>25</sup> Depuis le XVII<sup>e</sup> s., divers travaux ont eu pour objet l'introduction et la version d'al-Hāreṭ; cf. la bibliographie dressée par Graf I, pp. 107-108.

<sup>26</sup> Ici le copiste parle des «soixante-dix vieillards». Leur nombre monte à 72 pour les autres livres. Le *Saint-Sauveur 224*, évoque partout, même après la Genèse, le nombre 72.

الخمسة اسفار المقدسة مما صحح على عدة نسخ كما ذكر ناقله - ونقل هذا الكتاب المقدس بدير القديس ابا بولا اول لسواح قبالة البحر الاحمر بحر القلزم في سنة تسع مائة وخمسون للشهداء الاطهار - يتلوه بمعونة الله سفر يوشع ابن نون واسفار القضاة والملوك الذي لشعب بني اسرائيل (f. 205<sup>r</sup>)»<sup>27</sup>.

Ces colophons font connaître ce que nous avons dit précédemment, à savoir que le traducteur ne suivit pas servilement les Hexaples, mais qu'il en confronta le texte grec et le corrigea d'après d'autres versions.

Graf<sup>28</sup> note avec raison que la version d'Ibn Sinān fut surtout en usage dans l'Église copte; la plupart des manuscrits qui nous la transmettent en font foi. Le *Sin. arab. 10* (1233-1234) qu'ignore le savant auteur de la *GCAL* confirme le principe énoncé. Quant au *Saint-Sauveur 224*, il semble avoir servi dans des milieux melchites. La page 2 comporte une note avec le nom de Yuwākīm, patriarche d'Antioche.

Après le texte du Pentateuque, tel qu'il nous est venu dans la version d'Ibn Sinān, le *Saint-Sauveur 224*, donne deux commentaires: pp. 623-678, celui de la Genèse; pp. 678-690, celui de l'Exode; il est incomplet à la fin. Les deux commentaires sont anonymes. Rien ne nous dit s'ils sont ou non l'œuvre d'al-Ḥāreṭ.

Abū l-Barakāt ne mentionne pas cette version de notre auteur. Il signale par contre celle qu'il opéra des «Livres de la Sagesse de Salomon qui sont au nombre de quatre: 1. la *Mašla* qui est le livre des Proverbes et de la Sagesse<sup>29</sup>. 2. *Qohelet* qui traite du renoncement (*az-zuhd*). Il est appelé *Hiba' al-ahbiā' wa kullu hiba'* (Vent des vents, tout est vent), et aussi *Bāṭel fī bāṭel* (vain, tout est vain). Cette dénomination est prise du début du livre, de son milieu et de sa fin<sup>30</sup>. 3. *Šafāt hašfatīm* qui est *al-Ġāmi'a*. 4. *Šīr hašīrīn* qui est le cantique des Cantiques (*Našīd al-anšād*), appelé aussi *Subḥ at-tašābih* et en copte ... (suit le nom). Note: Al-Ḥāreṭ ibn Sinān ibn Sunbāt al-Ḥarrānī a traduit les livres de Salomon»<sup>31</sup>.

La version d'Ibn Sinān comprenait ainsi: La Sagesse, les Proverbes, l'Écclésiaste et le Cantique des Cantiques. L'auteur fit précéder sa traduction

<sup>27</sup> Ces colophons sont pris d'après Aṭiya, *Catalogue raisonné*, p. 39.

<sup>28</sup> Graf I, p. 107.

<sup>29</sup> Sous la plume d'Abū l-Barakāt, *Kitāb al-Ḥikma*, Livre de la Sagesse, ne désigne pas le livre ainsi dénommé dans la Bible arabe, mais la partie qui suit les «Proverbes de Salomon» proprement dits, c'est-à-dire «les Paroles des Sages», chap. XXII, 17-XXIV, 22; «Ceci est encore des Sages», chap. XXIV, 23-234; «les Paroles d'Agur», ch. XXX, 1-14, suivies de proverbes numériques, XXX, 15-33, les «Paroles de Lamuel», XXXI, 1-9 et l'épilogue. Le tout forme le livre des Proverbes.

<sup>32</sup> Allusion à *Écclésiaste*, I, 2; XII, 8.

<sup>31</sup> *Misbāḥ az-ḡulma*, édit. K h. Samīr, p. 236.

des deux premiers livres d'une introduction. Aucun des codex qui contiennent l'œuvre n'en donne une aux deux derniers. Par ailleurs tous les manuscrits ne comportent pas les introductions. Le plus ancien est le *Mingana arab. chr. 121* (X<sup>e</sup> s.): introduction aux Proverbes — *Par. arab. 50* (XV<sup>e</sup> s.)<sup>32</sup>, ff. 41<sup>v</sup>-105<sup>v</sup>: les quatre livres plus la même introduction (fol. 59<sup>r</sup>-60<sup>v</sup>) — *Patr. copte 219* (1691 J.-C.), fol. 136<sup>v</sup>-210<sup>v</sup>: Sagesse, Proverbes avec introductions; Ecclésiaste — *Patr. copte 232* (XVII<sup>e</sup> s.), fol. 45<sup>v</sup>-74<sup>r</sup>: Sagesse avec introduction; Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques — 338 (XVIII<sup>e</sup> s.), ff. 166<sup>r</sup>-282<sup>v</sup>: Sagesse et Proverbes avec introductions; Ecclésiaste — *Fl. Pal. Med. or. 18* (aujourd'hui 78), ff. 1<sup>v</sup>-114<sup>v</sup>: Sagesse avec introduction; Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques — *Br. Mus. arab. Suppl. 1* (1585/87), fol. 184<sup>r</sup>-205<sup>v</sup>: les quatre livres — *Vat. arab. 448* (XVII<sup>e</sup> s.), fol. 19<sup>r</sup>-141<sup>v</sup>, les quatre livres, certains incomplets — *Par. arab. 153* (XVII<sup>e</sup> s.), fol. 386<sup>v</sup>-435<sup>v</sup>, les quatre livres avec les deux introductions — *Patr. copte 726 B* (1751 J.-C.), ff. 1<sup>r</sup>-7<sup>v</sup>, Proverbes avec introduction — *Orientale 419* (1690 J.-C.), pp. 453-513, les quatre livres; les chap. 14 à 18 de la Sagesse sont omis; le copiste les signale par la mention *ma'lūm* (connu). Certains codex qui ne contiennent que les livres sapientiaux joignent l'Ecclésiastique aux quatre traduits par Ibn Sinān. Il en est ainsi du *Par. ar. 50*, ff. 1<sup>v</sup>-41<sup>v</sup>, et du *Fl. Pal. Med. or. 78*. Malgré ce rapprochement la version de l'Ecclésiastique n'est nullement le fait de Ibn Sinān, mais de Phétion. «Le Livre de la Sagesse de Yašū' ibn Sīrāḥ, le sage, est achevé. Celui qui l'a traduit est Fatyūn ibn Ayyūb, le traducteur, en Syrie. Que Dieu sanctifie son esprit»<sup>33</sup>.

Cheikho<sup>34</sup> comme Sbath<sup>35</sup> attribuent à notre auteur la version de tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Généralisation hâtive que rien ne justifie à notre connaissance.

En dehors de sa version de la Bible, al-Ḥāreṭ composa en syriaque un long commentaire des Évangiles de Marc et de Jean, conservé en *unicus* dans le *Br. Museum syr. 14682*. Les syriacisants comme Wright<sup>36</sup>, Duval<sup>37</sup> et Chabot<sup>38</sup>, l'ont attribué, contrairement à Baumstark<sup>39</sup> à Lazare de Beit-

<sup>32</sup> Graf I, p. 129, le date du XVI<sup>e</sup> s.

<sup>33</sup> Ms. 232 du *Patr. copte* (XVII<sup>e</sup> s.), fol. 91<sup>v</sup>, cf. G. Graf, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Cité du Vatican, 1934, p. 95. Abū l-Barakāt d'ailleurs signale cette version aussitôt après celle d'Al-Ḥāreṭ. Sur Phétion, cf. Graf I, p. 130.

<sup>34</sup> *Cat. des auteurs*, p. 87-88.

<sup>35</sup> *Al-Fihris*, n 293.

<sup>36</sup> *A Short History of Syriac Literature*, London 1894, p. 122.

<sup>37</sup> Duval, *La Littérature syriaque*, pp. 78, 383.

<sup>38</sup> *Littérature syriaque*, pp. 90-91.

<sup>39</sup> *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 271.

Kandasa (vers 775). Le patriarche Baršūm<sup>40</sup> l'a restitué à al-Ḥāreṭ. Ce dernier s'appuie indifféremment sur Jacques de Sarūḡ, St Cyrille d'Alexandrie, St Ephrem et Théodore de Mopsueste. Al-Ḥāreṭ est aussi le copiste du *Br. Museum Syr. 14683*, qui est précisément le commentaire des Epîtres de Saint Paul (Galates, Thessaloniciens II, Thimothee II et Hébreux) fait par Lazare de Beit Kandasa d'après l'œuvre de St Jean Chrysostôme.

\* \* \*

Les études bibliques, versions et exégèses, connurent dans l'Église melchite des siècles postérieurs d'autres auteurs, tels le célèbre et fécond *šammās* Abdallāh ibn al-Faḍl (XI<sup>e</sup> s.), l'évêque de Foṣṭāṭ Théophile (XI<sup>e</sup> s.) et l'anonyme *al-qass* Iskandarī (X<sup>e</sup> s.) Nous ne nous étendrons pas sur leurs œuvres, sauf pour faire une rectification concernant le patronyme de ce dernier. Il opéra à partir du grec la version des *Prophètes* : les quatre grands, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, et les douze petits. Nous ne connaissons rien de sa vie, sinon qu'il était prêtre d'Alexandrie ou y exerçait ses fonctions. Il est qualifié toujours de *al-ālem al-āllāma*, ou *al-alam*<sup>41</sup>. Graf<sup>42</sup> a considéré le premier mot comme patronyme et appelle notre auteur 'Alam, qui serait une abréviation de 'Alam ed-Dīn, alors qu'en réalité, il ne s'agit que d'un nom commun, le *savant savantissime*.

Peut-on ranger parmi les melchites al-Muwaffaq Faḍlallāh ibn Abī l-Faḥr ibn aṣ-Ṣuqā'ī (1228-1236), auteur d'une *Harmonie des Quatre Évangiles*, et Ibn az-Zayyāt? Dans un article sur les auteurs melchites, Sbath mentionne comme faisant partie de cette Église Athanase ibn az-Zayyāt, métropolitain d'Alep, vivant en 1282 et auteur d'une vie de Notre-Seigneur d'après les quatre Évangiles. Mais dans son *Fihrist*<sup>43</sup> il le qualifie de monophysite avec plus de raison. Graf<sup>44</sup> aussi le range parmi les écrivains de cette Église. Ibn aṣ-Ṣuqā'ī laissa entre autres ouvrages le *Tālī kitāb wafayāt al-a'yān*, recueil de biographies, contenant des notices de personnages morts entre 1259 et 1325 et qui fait suite, comme son titre l'indique à l'obituaire d'Ibn Ḥallikān, *wafayāt al-a'yān*. J. Sublet qui a édité et traduit en français l'ou-

<sup>40</sup> *Al-Lu'lu' al-manṭūr*, p. 398.

<sup>41</sup> «مما ترجمها الاب السيد العالم العلامة القس الاسكندري من نسخة عتيقة رقّ بقلم اللّيطن الرومي» *Vat. arab. 105*, fol. 1<sup>v</sup>, qualifie Abū l-Barakāt ibn Kubr de «الاب الفاضل العَلَم الكامل» le père vertueux, savant accompli». La littérature arabe nous fournit de nombreux exemples de cette phraséologie.

<sup>42</sup> Graf I, p. 132. Il a été suivi en cela par G. Troupeau, *La littérature arabe chrétienne*, p. 12.

<sup>43</sup> n. 184.

<sup>44</sup> Graf IV, p. 21.

vrage qualifie l'auteur de «chrétien attaché aux valeurs morales, fin diplomate qui sait conserver l'amitié de ses contemporains dans une période de bouleversements politiques, homme modéré et prudent, Ibn as-Šuqā'ī a fait œuvre de témoin sans perdre de sa dignité et sans abdiquer sa foi»<sup>45</sup>. Mais elle ne souffle mot sur son appartenance rituelle. Par contre G. Troupeau le range parmi les historiens melchites<sup>46</sup>.

Rien dans le *Tālī* ne révèle de quelle Église relevait l'auteur. Dans ses notices consacrées à des chrétiens cependant, il mentionne s'ils sont coptes [c'est le cas pour Karīm ad-Dīn abū l-Faḍāl 'Abd al-Karīm († 1324), chargé des comptes des résidences (*mustawfī l-buyūt*) (notice 350); pour Ar-Rāheb Būlus al-Miṣrī al-Qibṭī († 1264, notice 89)]; ou melchites [les médecins Aš-Šaiḥ Amīn ad-Dawla Abū l-Farağ ibn al-Muwaffaq Ya'qūb ibn al-Quff († 1286, notice 56) et Abū n-Nağm ibn as-Šafīy ibn al-Arṣī († 1323, notice 342)]. Mais il ne dit rien de lui-même.

Si Ibn as-Šuqā'ī est l'auteur des *Harmonies des Quatre Évangiles* dont ms. dans le *Sbath 1029* (XVI<sup>e</sup> s.) comme l'admettent J. Sublet, G. Vajda et G. Troupeau<sup>47</sup>, il est certainement copte. L'*Harmonie* a été composée d'après l'introduction, à partir de trois versions scripturaires, la syriaque, la copte et la grecque<sup>48</sup>. Or, nous lisons dans cette introduction : «Je me suis basé pour sa composition (*l'Harmonie*) et sa mise en ordre sur les chapitres, *fuṣūl*, en langue copte, car celui qui s'appuie sur la langue de sa communauté atteint son but et ne se trompe pas»<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Ibn as-Šuqā'ī, *Tālī Kitāb wafayāt al-a'yān*, Damas, 1974, p. XXVIII.

<sup>46</sup> *Arabica*, t. 23, 1976, p. 331. Graf comme Cheikho, *Catalogue des auteurs*, ignorent totalement notre auteur. Brockelmann le mentionne dans la GAL II, p. 400, mais en le nommant Faḍl Allāh ibn Abī Muhammad Fahr. H. Zayāt a été le premier à publier d'après le *Par. arab.* 2061, la notice que consacre as-Šuqā'ī au médecin Abu n-Nağm ibn as-Šafīy ibn al-Arṣī (*Ar-Rūm al-Malakiyūn*, t. I, p. 82); cette notice correspond à celle portant le n. 342 de l'édition Sublet; mais le savant historien ne souffle mot sur l'identité de l'auteur. Nous nous sommes servi de ce texte pour établir une partie de notre *Chronologie des Patriarches d'Antioche de 1250 à 1500*, p. 10. Ne connaissant pas autrement l'auteur, nous l'avons classé parmi les historiens musulmans comme le fait Brockelmann. Mais après la parution du *Tālī al-wafayāt*, nous avons rectifié notre erreur dans un article envoyé en 1974 pour paraître dans les *Mélanges H. Laoust* que préparait l'Institut Français de Damas. Nous n'avons donc pas attendu la critique de M. Troupeau (*Arabica* 23 (1976) p. 331) ni celle de Kh. Samir, *OrChrP* 46 (1980), p. 183 pour le faire.

<sup>47</sup> Une difficulté persiste cependant. *Sbath, al-Fihris*, III, n. 2242, signale un témoin de cette *Harmonie* dans la Bibliothèque du P. Hudarī à Alep, portant la date 589 H. (1193 J.-C.) donc trente-cinq ans avant la naissance d'as-Šuqā'ī. S'est-il trompé en lisant la date de transcription ou s'est-il laissé aller à sa manie de reculer l'âge des manuscrits qu'il analyse? Les deux hypothèses peuvent être avancées, à moins qu'il ne s'agisse d'une œuvre totalement différente et portant un titre identique.

<sup>48</sup> Texte de l'introduction in *Sbath, Bibliothèque*, II, p. 142, Ibn Šāker al-Kutubī, qui attribue clairement l'*Harmonie* à Ibn as-Šuqā'ī, ajoute une quatrième, l'hébraïque. (Passage cité in Sublet, *op. cit.*, pp. XIII-XIV).

<sup>49</sup> واعتمدت في ترتيبه وترتيبه على فصول اللسان القطي فان من يعتمد على لغة قومه يصيب ولا يخطئ

Dans l'administration mamelūke, les fonctionnaires coptes étaient malgré tout relativement nombreux et il arrivait que certains, originaires d'Égypte, étaient en poste en Syrie. Le père d'aṣ-Ṣuqā'i aurait fait partie de cette catégorie, ce qui expliquerait la naissance à Damas d'al-Muwaffaq. Nous savons par ailleurs qu'il existait à Damas une église copte et donc une communauté copte. Cela ressort du *Br. Mus. 11*, les *Quatre Évangiles* où nous lisons à la fin de Matthieu : « L'Évangile de Matthieu, l'évangéliste, dans la paix du Seigneur, amīn. Il a été terminé le mardi 7 *kihak* de l'année 977 des Martyrs purs, qui équivaut dans le comput arabe au 9 *ṣā' bān* vénéré de l'année 679 de l'Hégire, en la ville de Damas, en l'église de la Vierge des Coptes égyptiens. Il a été transcrit sur le livre des Évangiles qui lui est légué ... (qui lui-même) a été copié par le père saint et pur l'évêque amba `Aḥristatūla (Christodoulos) évêque de Damiette la bien gardée, connu sous le nom d'Ibn ad-Dihri »<sup>50</sup>. D'autres manuscrits arabes conservés actuellement dans le Musée et dans le Patriarcat coptes au Caire, ont vu également le jour à Damas. Ce sont le *Musée copte 180* (1056 des Martyrs = 1340 J.-C.), les *Patriarcat copte 243*, transcrit en 1592/93 sur un autographe copié en 1072 des Martyrs (1355/56) par Ğirġis ibn al-Mufaḍḍal, ministre de l'église de la Sainte Dame à Damas; 251 transcrit le 14<sup>e</sup> jour de *bābeh* 1072 (8 juillet 1356) par le même Ğirġis, et 299, copié en 735 H. (1334/35 J.-C.) par le moine Tūma ibn aṣ-Ṣāfi. Le premier codex nous apprend en outre (à la p. 624) que les Coptes de Syrie relevaient de la juridiction de l'évêque de leur Communauté résidant à Jérusalem<sup>51</sup>. Nous apprenons aussi par le dernier manuscrit qu'ils possédaient un couvent à Damas ou dans ses environs (*Da'ir al-qiddis Abū Yaḥnēs Kama*)<sup>52</sup>.

D'autres coptes, illustres ceux-ci, habitèrent à Damas, au moins durant quelque temps, ce furent les deux Assalides<sup>53</sup>, Abū Faraġ Hibatallāh ibn al-ʿAssāl et son frère al-Muʿtaman. Durant leurs séjours damascènes, ils descendaient chez leur coreligionnaire Al-Amġad Abū l-Maġd, secrétaire du Ministère de la Guerre (*kāteb diwān al-ġayṣ*). Celui qui nous livre ce renseignement est un copte, Gabriel, le futur Gabriel III patriarche copte d'Alexandrie de 1268 à 1271, qui fut lui aussi l'hôte d'Abū l-Maġd durant

<sup>50</sup> F. Madden, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, Londres 1846, p. 10.

<sup>51</sup> « Le manuscrit a été achevé le 21 *bābeh* 1056 M. correspondant au 18 *tiṣrīn* 1<sup>er</sup> 1652 d'Alexandre et au 25 *rabīʿ* II 741 H. (= 18 Octobre 1340 J.-C.) à Damas sous le pontificat de Buṭrus métropolitaine des Coptes à Jérusalem et dans toute la Syrie »

<sup>52</sup> Sur ces manuscrits, leurs colophons et leurs notes, cf. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Città del Vaticano 1934, pp. 77-80, 98-99, 101, 113.

<sup>53</sup> Sur cette illustre famille, cf. Graf II, pp. 387-414. Abū l-Faraġ est étudié aux pp. 403-407, et Al-Muʿtaman aux pp. 407-414.



dix ans à Damas et au Caire<sup>54</sup>. Al-As'ad ibn al-'Assāl était un copiste de talent. Il avait établi au Caire et probablement à Damas un *grapheion* dont les productions enrichirent sa célèbre bibliothèque<sup>55</sup>. C'est à Damas, probablement en 1230, que notre auteur transcrivit un traité de Jean Damascène qu'Ibn ar-Rāheb inséra au chapitre 5 de la huitième question (traitant de l'Eucharistie) de son *Kitāb al-Burhān*<sup>56</sup>. «C'est probablement aussi de Syrie qu'Al-As'ad rapporta copie de la traduction arabe de Jean Chrysostome sur l'Évangile de Jean. Cette version arabe est l'œuvre d'Anbā Anṭūnī, supérieur de Saint-Siméon, près d'Antioche<sup>57</sup>. En effet, c'est en 1232 qu'aṣ-Ṣaḥfī Ibn al-'Assāl, frère de notre auteur, résuma cette version arabe et la remania, comme on peut le déduire du *Patriarcat copte, Théologie* 54, puis l'envoya à son demi-frère al-Mu'taman Abū Ishāq, en 1237-1238, qui se trouvait alors à Damas pour son deuxième séjour»<sup>58</sup>.

Le séjour syrien de ces célébrités coptes développa les rapports entre Église copte et Église melchite qui vivaient côte à côte en Égypte avec parfois des moments de crise suscités par la jalousie ou le désir de s'élever sur les marches des palais mamelūks. Nous venons de signaler des emprunts littéraires faits par des Coptes à des Pères ou des auteurs melchites comme Jean de Damas ou Anṭōnios du Mont Admirable. Ceux-ci eurent recours au même procédé. Ne se sont-ils pas approprié, à partir du XIV<sup>e</sup> s., le célèbre ouvrage disciplinaire de Michel d'Atrib, évêque de Maliḡ (XIII<sup>e</sup> s.) *aṭ-Ṭibb ar-rūḥānī*? Cette appropriation fut si totale que le célèbre patriarche Macaire Za'im († 1672) fit de Michel un auteur de son Église et un évêque de la ville syrienne d'al-Atāreb sur la route Antioche-Alep<sup>59</sup>. Nous pouvons même parler de compénétration copto-melchite dans l'élaboration des sources du Droit canon des deux Églises. Certaines leur sont communes, comme par exemple une série de 206 canons de saint

<sup>54</sup> Cf notes du *Musée Copte* 153, l'une en copte et l'autre en arabe. Graf, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, en donne, à la p. 66, le texte original avec version française. «Je l'ai écrit (le *Musée copte* 153) durant mon séjour au Caire dans la demeure du Seigneur et Cheikh al-Amḡad ibn al-'Assāl. Que Dieu le bénisse, lui et sa maison pure Car jusqu'au jour où ces lettres furent écrites, je séjournai dans sa maison environ dix années en Syrie (*aṣ-Ṣām*) et à *Misr*» (Graf, *loc cit.*).

<sup>55</sup> Sur cette activité d'Ibn al-'Assal, cf. Graf, *Die Koptische Gelehrtenfamilie der Awlād al-'Assāl und ihr Schrifttum*, in *Orientalia*, N.S., 1932, pp. 54-56, 148.

<sup>56</sup> Analyse de ce chapitre par Graf I, pp. 378-379, parmi les œuvres du Damascène.

<sup>57</sup> Khalil Samir, *Al-As'ad Ibn al-'Assāl copiste de Jean Damascène à Damas en 1230*, in *OrChrP* 44 (1978) pp. 193-194. C'est à cet article que nous devons les renseignements sur les séjours damascènes des Assalides.

<sup>58</sup> Sur cette version du l'hieromoine Anṭōnios, cf. Graf II, p. 42 et notre *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église melchite*, vol. III, t. 1 (sous presse).

<sup>59</sup> Sur la recension melchite d'*aṭ-Ṭibb ar-rūḥānī*, cf. notre *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Église melchite*, vol. III, t. 2 (sous presse).

Basile<sup>60</sup>, alors que l'Église syriaque dont les couches côtoyaient ou parfois se superposaient aux Melchites de Syrie, s'est toujours montrée réservée pour ne pas dire hostile.

C'est probablement par l'intermédiaire de l'Église copte que certains auteurs melchites furent connus en Éthiopie. Ainsi Enbāqom, abbé de Dabra Libanos, (vers 1470 – entre 1563 et 1570), traduisit de l'arabe en gé'ez le commentaire de Jean Chrysostome sur l'Épître aux Hébreux. Il le fit avec un collaborateur nommé «Michel l'Égyptien». La version arabe serait celle de 'Abdallāh ibn al-Faḍl<sup>61</sup>. L'éditeur de l'*Anqasa Amin* décèle dans ce dernier livre des réminiscences de Paul d'Antioche<sup>62</sup>. Dans son récit sur le moine Baḥīra, Enbāqom suit, d'après la remarque de E. Cerulli, des traditions populaires d'origine arabo-chrétienne «recueillies dans les communautés chrétiennes du Levant»<sup>63</sup>.

Un contemporain d'Enbāqom, Sālik de Dabra Libanos, traduisit en 1583 de l'arabe en gé'ez les *Pandectes* de Nikon de la Montagne Noire sous le titre *Maṣḥafa Hāwī*<sup>64</sup>. Il en attribue la paternité au moins sabaïte Antiochos. Cette erreur d'attribution proviendrait des Coptes, car elle est admise par Abū l-Barakāt dans son *Kitāb Miṣbāḥ az-Zulma*<sup>65</sup> et par suite, par plusieurs témoins coptés : *Patriarcat copte* 316 (1825), 2<sup>e</sup> partie; 317 (1799); 359 (1755/56), extraits. Graf<sup>66</sup> suit cette attribution des codex sans en relever l'inexactitude.

\* \* \*

Ces quelques notes nullement exhaustives, puisqu'en premier lieu elles sont destinées à éclaircir la part prise par deux melchites, Biṣr ibn Sirrī et

<sup>60</sup> Cf. notre article *Dossier arabe de saint Basile dans l'histoire littéraire de l'Église melchite*, PrOrChr 29 (1979), pp. 38-39.

<sup>61</sup> *Enbāqom. Anqasa Amin (La Porte de la Foi)*, introduction au texte critique, traduction par E. J. Van Donzel, Leiden, p. 28.

<sup>62</sup> *Op. cit.*, pp. 151sq.

<sup>63</sup> E. Cerulli, *L'Islam nell'Africa Orientale*, in Reale Accademia d'Italia, Conferenze e Letture del Centro Studi per il Vicino Oriente, vol. I, Rome 1941, p. 78. Si nous admettons avec Cerulli, *loc. cit.*, et *Storia della letteratura etiopica*, Milan 1956, p. 170, que 'Enbāqom serait originaire de la Syrie du Nord ou de l'Irak, il aurait évidemment acquis ses connaissances de la littérature arabe chrétienne de son pays d'origine, puisqu'il arriva en Éthiopie âgé d'une vingtaine d'années. Point n'est besoin de recourir à des intermédiaires coptes. Mais l'origine yéménite de notre auteur connaît de chacune partisans.

<sup>64</sup> Cf. Van Donzel, *op. cit.*, p. 30, et Graf II, p. 66.

<sup>65</sup> Édition Khalil Samir, Le Caire, 1971, p. 305. Effectivement Antiochos est aussi l'auteur d'un ouvrage appelé *Pandectes* qui a été à l'origine du choix de Nikon pour le titre de son ouvrage. La tradition manuscrite arabe melchite réserve le nom d'*al-Hāwī aṣ-ṣaḡīr* aux *Pandectes* d'Antiochos qui contient pourtant 130 chapitres et celui d'*al-Hāwī al-kabīr* à l'ouvrage de Nikon divisé en 63 chapitres.

<sup>66</sup> *Catalogue*, pp. 116, 134.

al-Ḥareṭ ibn Sinān, dans la version arabe des Livres Saints, ne sont que des témoins pour guider dans l'étude de cette section importante de la Littérature arabe chrétienne. Les travaux de quelques-uns, comme l'anonyme d'Alexandrie, seront encore utilisés au XVII<sup>e</sup> s. dans l'édition de la Bible Polyglotte de Paris. Ce choix montre le sérieux du travail de ces pionniers qui ne disposaient certes pas des mêmes moyens scientifiques que nous, mais dont la conscience du travail bien fait les poussait à entourer de toutes les garanties la transmission à leurs semblables de la Parole de Dieu.

#### ADDENDA

La difficulté signalée à la note 47 peut trouver solution dans la remarque que fait le P. K. Samir dans son compte-rendu sur l'édition du *Kitāb wafayāt al-a'yān* de Sublet. Le *Sbath 1029* et *al-Fihris 2242* seraient un seul et même ouvrage intitulé *Kanz al-Abrār al-aḥyār mimma ġumi' min kalām al-arba'at al-mubašširīn al-aṭḥār*; le 2242 porterait la date de 1193 J.-C. Mais ni l'un ni l'autre codex «malgré les similitudes» ne représente l'*Harmonie des Quatre Évangiles* qu'Ibn Šaker al-Kutubī reconnaît à aṣ-Šuqā'ī; cet ouvrage serait à rechercher. Notre argument d'après lequel aṣ-Šuqā'ī serait copte parce que l'auteur de *Kanz al-abrār* dit de lui-même : «Je me suis basé pour sa composition et sa mise en ordre sur les chapitres, *fuṣūl*, en langue copte, car celui qui *s'appuie sur la langue de sa communauté* atteint son but et *ne se trompe pas*» tombe de lui-même. Mais malgré notre désir d'annexer cet excellent historien, l'un des rares auteurs qui se soit intéressé au dictionnaire biographique, nous n'avons pas encore de preuve convaincante pour en faire un «digne successeur des historiens melkites ... Sa'īd ibn Biṭriq ... Yaḥya ibn Sa'īd al-Anṭākī ou Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn».

# Wortspiele als Entstehungsfaktor der therapeutischen Funktionen einiger griechischer Heiligen

von

OTTO F. A. MEINARDUS

Über die Vielschichtigkeit der Entstehungsfaktoren der therapeutischen Funktionen gewisser griechischer Heiliger ist von Theologen, Ethnologen und Folkloristen schon häufig referiert worden, und es ist bekannt, daß z.B. eine Anzahl griechischer Heiliger die kultischen und auch therapeutischen Funktionen der heidnischen Heroen und Götter übernommen haben<sup>1</sup>. Man denke hier nur an die kultische Bedeutung des Meeres-Gottes Poseidon, die auf den hl. Nikolaus übertragen wurde, an den Dioskurenkult, der in Thrazien und Illyrien auf die hll. Florus und Laurus übergang, oder an die therapeutischen Funktionen des Asklepios, die später von den christlichen silberlosen Nothelfern, den Anargyroi, besonders aber von den hll. Kosmas und Damian ausgeübt wurden<sup>2</sup>. Es besteht kein Zweifel, daß viele der von den christlichen Heiligen übernommenen Funktionen ihre Vorläufer in der Antike hatten, dennoch aber lohnt es sich, einige Heiligen-namen auf ihre etymologische Bedeutung hin zu untersuchen, denn die Pauschalannahme, daß alle griechischen Heiligenkulte und Heilungskulte ihre Entstehung ausschließlich Kultverschiebungen verdanken, entspricht nicht ganz den Tatsachen.

Wir wollen hier aufzeichnen, daß einige griechische Heilige ihre therapeutischen Funktionen durch volksgebräuchliche Wortspiele erhalten haben. Wortspiele mit Namen und besonders mit den Namen der Heiligen sind schon immer bei den Griechen beliebt gewesen, und therapeutische Attribute, die aus Substantiven und Verben hergeleitet werden können, hat man mit großer Genugtuung den Heiligen beigegeben. Aus der reichen Auswahl

---

<sup>1</sup> Lawson, John Cuthbert, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. Cambridge, 1910. — Magoulias, H.J., »The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine«, *BZ* 57 (1964) 127-150. — Saintyves, P., *Les Saints successeurs des Dieux*, Paris, 1907. — Schmidt, Bernh., *Das Volksleben der Neugriechen*. Leipzig, 1871. — Usener, H., *Götternamen*. Bonn, 1896.

<sup>2</sup> Wittmann, Annelise, *Kosmas und Damian. Kultausbildung und Volksdevotion*. Berlin, 1967.

wollen wir hier nur einige Beispiele anführen. Es versteht sich, daß mit den hier genannten Namen dieser interessante Kultbrauch nicht erschöpft ist. Wir haben die Heiligen nach ihren Funktionen in drei Kategorien eingeteilt. 1. Die Heiligen, die bei allgemeinen Krankheiten und Beschwerden angerufen werden, wie z.B. Augenkrankheiten, Taubheit, Halsbeschwerden, usw. 2. Die Heiligen, die von Müttern oder Ehepaaren bei Empfängnisschwierigkeiten oder Geburtsproblemen angerufen werden, und 3. Die Heiligen, die bei den verschiedenen Kinderkrankheiten zu Rate gezogen werden.

### ERSTE GRUPPE

*Therapon* (θεράπων) hat im Synaxarium zwei Namensvertreter, den Hiero-Märtyrer (27.5.), der als Gemeindepriester von Sardes im 3. Jahrhundert den Märtyrertod starb, und den Bischof von Konstantia in Zypern (14.5.), der um 632 den Märtyrertod fand. In vielen Teilen Griechenlands, besonders aber auf der Insel Lesbos, ist er der Schutzpatron der Ärzte, wo er auf Grund seines Namens Therapon von θεραπεύειν, heilen, als Helfer in Krankheitsfällen angerufen wird. In der koptischen Kirche, besonders in Oberägypten, ist Therapon als Abû Tarabû bekannt und dient als Nothelfer bei Bissen von tollwütigen Hunden<sup>3</sup>.

*Bechianos* (Βηχιανός) wird besonders in der zypriotischen Kirche verehrt (11.12.), und ikonographische Darstellungen vom hl. Bechianos befinden sich in mehreren zypriotischen Kirchen<sup>4</sup>. M. Hamilton berichtet von einem St. Bessounas, der auf der Insel Zypern gegen Husten (βήξ) angerufen wird<sup>5</sup>. Da Erzbischof Makarios III. von Zypern aber keinen St. Bessounas in seinem zypriotischen Heiligenkatalog führt, muß es sich hier um den hl. Bechianos handeln, dessen Kult seit dem 17. Jahrhundert auf der Insel bekannt ist.

*Bessarion* (Βησσαρίων), der Thaumaturg und Schüler des hl. Antonius von Ägypten (20.2.), wird besonders in Thessalien verehrt und auch bei Erkältungen und Halsbeschwerden (βήξ) angerufen. Seine Namensbrüder, Bessarion I. von Stagi (14. Jahrhundert) und Bessarion II. von Larissa (16. Jahrhundert), werden am 15. September verehrt. Auf sie sind die therapeutischen Qualitäten des ägyptischen Einsiedlers auf Grund des gleichen Namens übertragen worden. Wiederum ist die therapeutische Funktion auf ein Wortspiel Βησσαρίων und βήξ zurückzuführen.

<sup>3</sup> Burmester, O. H. E. KHS-, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of the Liturgical Services and the Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacraments*. Cairo, 1967, 152.

<sup>4</sup> Makarios III, ΚΥΠΡΟΣ. Η ΑΓΙΑ ΝΗΣΟΣ. Athen, 1968, 14.

<sup>5</sup> Hamilton, Mary, *Greek Saints and their Festivals*. Edinburgh, 1910, 25.

*Jakobos* (Ἰάκωβος) hat im Synaxarium neunzehn Einträge, und es ist nicht festzustellen, welcher von den Heiligen mit diesem Namen von den Gläubigen der Insel Milos bei Ohrleiden und Taubheit angerufen wird<sup>6</sup>. In diesem Fall handelt es sich um eine phonetische Umbildung von ἄκουφος, Taubheit heilen, in Ἰακωβος.

*Akoutios* (Ἀκούτιος) erlitt den Märtyrertod zusammen mit dem Bischof Januarius während der Diokletianischen Verfolgung im 3. Jahrhundert in Italien (21.4.), Wie von seinem Namensvetter Akouphos (Ἀκουφος) erwartet man von ihm Heilung bei Ohrenleiden und Taubheit<sup>7</sup>.

*Apakoué* (Ἀπακούή) wird auf der Insel Chios als Lokalheilige verehrt. Da ihr Name vom Gehör (ἀκοή) abgeleitet wird, ist auch sie Schutzheilige für Ohrenkranke und Taube<sup>8</sup>.

*Photios* (Φώτιος) von Nikomedien starb den Märtyrertod im Jahr 306 und wird am 12.8. verehrt. Sein Name ist von dem Wort φῶς, Licht, abgeleitet, und so wird er von Gläubigen, die an Augenkrankheiten leiden, angerufen.

*Photine* (Φωτεινή), die Samariterin aus Sychar (Joh. 4, 5ff) (26.2.), erlitt mit ihren fünf Schwestern und zwei Söhnen den Tod während der Nero-nischen Verfolgung. Auch in ihrem Namen klingt das Wort φῶς wieder, so daß sie als Schutzheilige gegen Augenkrankheiten angesehen wird. M. Hamilton berichtet, daß der Kirchenbrunnen der hl. Photine in Smyrna von vielen Gläubigen für die Heilung von Augenkrankheiten benutzt wurde<sup>9</sup>.

## ZWEITE GRUPPE

*Prokopius* (Προκόπιος), in Jerusalem geboren, starb während der Diokletianischen Verfolgung (284-304). Sein Name wird mit dem Verb προκόπτω oder προκόβω, durch Schlagen ausdehnen, fördern, weiterbringen, verbunden. Er segnet die sexuellen Beziehungen von Eheleuten und wird besonders an seinem Ehrentag, dem 8.7., von jungen Frauen verehrt.

*Polykarp* (Πολύκαρπος) von Smyrna war ein Jünger des Apostels Johannes. Als Bischof von Smyrna fand er im Jahre 155 den Märtyrertod. Πολύκαρπος bedeutet fruchtbar und πολυκαρπία Reichtum an Früchten. Am 23.2. werden ihm von Frauen, die an Empfängnis-schwierigkeiten leiden,

<sup>6</sup> Bent, J. T., *The Cyclades*. London, 1885, 72.

<sup>7</sup> Hamilton, M., *loc. cit.*

<sup>8</sup> Argenti, Ph., *The Folklore of Chios*. Cambridge, 1949, I, 205.

<sup>9</sup> Hamilton, M., *op. cit.*, 64.

Votivkerzen geweiht. In ländlichen Gegenden wenden sich die Bauern für eine erfolgreiche Ernte an den hl. Polykarp.

*Eleutherios* (Ἐλευθέριος) hat im Synaxarium sechs Einträge. Eleutherios von Athen (3.10) war ein Schüler von Dionysios Areopagites, Eleutherios von Illyrium war Lehrer des hl. Polykarp von Smyrna (15.12.), und Eleutherios Koubikoularios starb als Märtyrer im 3. Jahrhundert (4.8. und 15.12.). Eleutherios ist der populärste Heilige für schwangere Mütter, denn durch seine Fürsprache werden sie von ihrem Kind befreit, ἐλευθερώνεται. Um eine glückliche Geburt zu erfahren, werden vor den Ikonen des hl. Eleutherios im Zimmer der Mutter Votivkerzen angezündet<sup>10</sup>. J. C. Lawson erkannte schon, daß Eleutherios seine Geburtshelferfunktion von der kreischen Göttin Eileithyia erhalten hat<sup>11</sup>. Dieser Gedanke einer Kultübertragung wird durch folgende Sitte bestärkt. Am 15. Dezember versammeln sich alljährlich viele Frauen in der »Kleinen Kathedrale« in Athen, die dem hl. Eleutherios geweiht ist, um dem Schutzheiligen der Schwangeren ihre Opfer zu bringen. In seinen topographischen Aufzeichnungen über Attika beschreibt Pausanias zwei Tempel in Athen, die der Göttin Eileithyia geweiht waren<sup>12</sup>. Einer dieser Eileithyia-Tempel stand in der Nähe der früh-mittelalterlichen »Kleinen Kathedrale« des hl. Eleutherios. Hier ist der vorchristliche Eileithyia-Kult auf Grund eines Wortspieles »Eileithyia - Eleutherios« in die christliche Frömmigkeit aufgenommen worden.

*Simeon* (Συμεών) ist ein weitverbreiteter Heiligenname, der im Synaxarium zwanzig Namensvertreter hat. Der Simeon der griechischen Volksfrömmigkeit ist der fromme und gottesfürchtige Theodochos (Lk. 2, 25, 34) (3.2.). Der Name Συμεών wird mit σῆμα und σημάδι, Kennzeichen, Wahrzeichen oder Merkmal in Verbindung gebracht. G. Georgeakis berichtet von der Insel Lesbos, wo schwangere Mütter es vermeiden, am Simeonstag ihr Gesicht zu berühren aus Furcht, daß dadurch ihren Kindern ein Muttermal oder Leberfleck im Gesicht entstehen könnte<sup>13</sup>. Auf der Insel Syra entkleiden sich die schwangeren Mütter vor dem Schlafengehen am Vorabend des 3. Februar, indem sie ihre Kleider über den Kopf ziehen, um zu verhindern, daß Muttermale, Warzen oder Leberflecke bei ihrem Kind dort erscheinen, wo sie mit ihren Händen ihren Körper gestrichen haben<sup>14</sup>, denn die Angst,

<sup>10</sup> Hamilton, M., »The Pagan Element in the Names of Saints«, *Annual of the British School in Athens*, XIII, 1906-1907, 353.

<sup>11</sup> Lawson, J. C., *op. cit.*, 56. Dieser Gedanke wird von B. Schmidt zurückgewiesen, da die Namen doch zu unterschiedlich klingen, *op. cit.*, 28

<sup>12</sup> Pausanias, *Guide to Greece* I, 18, 5.

<sup>13</sup> Georgeakis, G. & L. Pineau, *Folklore de Lesbos*. Paris, 1894, 329.

<sup>14</sup> Megas, George A., *Greek Calendar Customs*. Athen, 1963, 56.

daß ein Kind gezeichnet wird, σημειώνω, ist weit verbreitet. So dürfen am St. Simeonstag auch keine Messer, Scheren, Äxte oder andere scharfe Utensilien von schwangeren Frauen gebraucht werden, wiederum aus Angst, daß ihr Kind dadurch verletzt und somit gezeichnet werden könnte. J. C. Lawson fügt noch hinzu, daß die schwangere Frau an diesem Tag auch jedem schwarzen Objekt aus dem Wege geht, denn ὁ Συμεων σημειώνει, Simeon verursache Muttermale und Leberflecke. Im Fall einer unbewußten Übertretung muß die schwangere Frau ihre Hände so schnell wie möglich auf den Körperteil legen, wo das Muttermal am wenigsten in Erscheinung tritt<sup>15</sup>.

*Maura* (Μαύρα), die frühchristliche Märtyrin, wird am 3. Mai verehrt. Ihr Gnadenbild steht in der St. Maurakirche in Machairado<sup>16</sup>. Frauen, die am 3. Mai schneiden, nähen oder irgendeine andere Handarbeit verrichten, laufen Gefahr, daß schwarze Flecken oder Warzen an ihren Händen entstehen, da Maura mit μαῦρος, dunkel, oder mit μαύραις, Warzen, in Verbindung gebracht wird. Am 3. Mai sollten auch keine Stoffe gebleicht werden, da man erwarten kann, daß diese dann die schwarze Farbe annehmen<sup>17</sup>. Als Schutzheilige wird die hl. Maura auch gegen Geschwüre und Pocken angerufen.

### DRITTE GRUPPE

*Emilianos* (Αἰμιλιανός) hat drei Vertreter seines Namens im Synaxarium. In der Volksfrömmigkeit aber gedenkt man nur des Bischofs von Kyzikos, der zur Zeit des Kaisers Leo III. wegen seiner ikonolatrischen Einstellung den Tod fand (8.9.). Im Volksmund wird er lediglich Milianos genannt. Eltern von Kindern, die Sprachschwierigkeiten haben oder nur langsam die Sprache erlernen, wenden sich an Emilianos, denn ναῖμιλοῦν hat die Bedeutung 'daß sie reden mögen'.

*Andreas* (Ἀνδρέας) ist ein weitverbreiteter Heiligenname. Siebzehn Heilige mit diesem Namen sind im Synaxarium erwähnt. Die volkstümlichsten Heiligen sind der Protokletos (30.11), der Gottesnarr (28.5.) und Andreas von Gortyna, Kreta, der im 8. Jahrhundert den Großen Kanon schrieb (4.7). Er wird als Beschützer und Helfer von schwächlichen Kindern angerufen, denen er Kraft verleiht. Diese Funktion ist von dem Verb ἀνδρείωω

<sup>15</sup> Lawson, J. C., *loc. cit*

<sup>16</sup> Kriss, Rudolf & Hubert, *Peregrinatio Neohellenika*. Wien, 1955, 96.

<sup>17</sup> Hamilton, M., *op. cit.*, 24. — Lawson, J. C., *op. cit.*, 56. — Megas, G. A., *op. cit.*, 121.



abgeleitet, das bestärken oder Mut und Kraft verleihen bedeutet. In der westlichen Kirche wird er gegen Gicht, Krämpfe und Rotlauf angerufen<sup>18</sup>.

*Stylianos* (Στυλιανός) von Paphlagonien (26.11.) wurde als Eremit durch viele Wundertaten und Heilungen besonders an Kindern bekannt. Eltern von erkrankten Kleinkindern wenden sich an Stylianos, denn sein Name wird mit dem Verb στυλώνω, aufrichten und kräftig machen, verbunden. Auch verleiht er Kraft bei der Geburt στυλώνει τὶς γέννες. So werden in vielen Fällen Kinder, die bei der Geburt schwächlich waren, Stelios oder Stylianos genannt.

*Eustratios* (Εὐστράτιος) der Thaumaturg (9.1.), lebte zur Zeit des Bilderstreites im St. Abgarkloster, später als Eremit. Eltern von Kindern mit Fußbeschwerden wenden sich an den hl. Eustratios, denn sein Name enthält die Worte εὖ, gut, und στρατ, gehen. Besonders auf der Insel Samos rufen Mütter Eustratios an, wenn ihre Kinder Schwierigkeiten beim Erlernen des Gehens haben<sup>19</sup>. Man spricht von einem Kind, das Gehen lernt, μαθαίνει σπάτα.

*Pachomius* (Παχώμιος) der Große wurde um 290 in Esna/Oberägypten geboren, diente im römischen Heer, und nach seiner Bekehrung zum Glauben gründete er die ersten koinobitischen Klöster in Tabennesi und Pabau, wo er 346 starb. Auf der Insel Naxos wenden sich Mütter mit dünnen und schwächlichen Kindern an Pachomius oder Pachys, der seinen Namen, so meint man, von παχὺς, dick, fett, fleischig, wohlbeleibt, herleitet<sup>20</sup>.

*Isidor* (Ἰσίδωρος) wurde im 3. Jahrhundert in Alexandrien geboren und starb als Märtyrer während der Decianischen Verfolgung auf der Insel Chios (14.5.). Obwohl sein Name aus dem griechisch-ägyptischen Kulturkreis stammt (Isis-doros), verbinden die Einwohner der Insel Chios den Namen mit σίδηρον, Eisen, Stahl, und rufen Isidor den Stähllernen für ihre schwächlichen Kinder an<sup>21</sup>.

*Spyridon* (Σπυρίδων) aus Zypern war Hirte, später Bischof von Tremithos. Im Jahre 325 nahm er am ersten ökumenischen Konzil von Nizäa teil. Als Inselpatron von Kerkyra (Korfu) wird seiner am 11.8. und 12.12. gedacht<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Manns, Peter, *Die Heiligen. Alle Biographien zum Regionalkalender für das deutsche Sprachgebiet*. Mainz, 1975, 589.

<sup>19</sup> Argenti, Ph., *op. cit.*, I, 210.

<sup>20</sup> Miller, W., *Latins in the Levant*. London, 1908, 581. — Hasluck, F. W., *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford, 1929, 183.

<sup>21</sup> Hasluck, F. W., *loc. cit.*

<sup>22</sup> Am 11. August 1716 sandte der hl. Spyridon einen Sturm, der die türkische Flotte vernichtete, so erzählt es die Legende

Auf Grund seines Namens σπυρί, Pickel, Pustel, Eiterung, Bläschen, wird er als Schutzpatron gegen Hautkrankheiten und Pocken angesehen. Auf Kerkyra glaubt man, daß er die Insel vor dem Ausbruch der Pest bewahrte<sup>23</sup>.

*Elias* (Ἠλίας) Thesbites, der Prophet (9. Jhdt. v.Chr.), wird am 20.6. verehrt. Seine kultischen und therapeutischen Qualitäten sind zum Teil auf Grund der Ähnlichkeit des Namensklanges vom Sonnengott Ἥλιος, Helios übernommen. M. Hamilton berichtet, daß in der Eliaskapelle auf der Bergspitze des Taygettos eine Eliasikone die Inschrift ὁ προφήτης τοῦ Ἠλίου »der Prophet der Sonne« trägt<sup>24</sup>. Als Nachfolger von Zeus und Helios wird Elias auf vielen Berggipfeln verehrt, wo man seine Kapellen findet. In den Straßen von Almali in Thrazien wird am 20.6. ein Hahn losgelassen. Derjenige, der den Hahn fängt, opfert ihn. Der Hahn war schon in vorchristlicher Zeit als Symbol der Sonne bekannt (der Hahnenschrei beim Sonnenaufgang), später durch die Helios-Elias Kultverschiebung wurde der Hahn zum Symbol des Propheten Elias. Elias wird auch als Schutzheiliger gegen Krankheiten angerufen. A. Megas schreibt, daß ein mit Wachs eingeriebener Faden während der hl. Liturgie um eine Kirchensäule gewickelt wird, um anschließend um den Körper des erkrankten Gläubigen gewickelt zu werden<sup>25</sup>. Diese therapeutische Kionolatrie, schon aus der vorchristlichen Zeit als περισχοινισμός bekannt, ist in Griechenland weit verbreitet. In einigen Dörfern wird ein Weizenhalm auf den erkrankten Körperteil gelegt oder gebunden und während der Eucharistie entfernt im Glauben, daß die Krankheit dem Körper dadurch entrückt wird<sup>26</sup>. In Chalkis, Euböa, bringen die Mütter ihre in schwarz gekleideten erkrankten Kinder in die Eliaskapelle, wo sie einen Tag verweilen. Am Abend werden den Kindern saubere weiße Kleider angezogen. Die schwarzen Kleidungsstücke verbleiben in der Kirche. Auch hier basiert die Heilung auf Übertragung, indem das schwarze, mit der Krankheit verbundene Kleid in der Kirche bleibt und das neue weiße Kleid Heilung verschafft<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Argenti, Ph., *op. cit.*, 210. — Kriss, H. & H., *op. cit.*, 83.

<sup>24</sup> Hamilton, M., *op. cit.*, 26.

<sup>25</sup> Megas, A., *op. cit.*, 144.

<sup>26</sup> Evans, A., »Mycenean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean relations«, *The Journal of Hellenic Studies*, 21 (1901) 99-204. — Kakouri, K.I., »La colonne miraculeuse de Saint Jean«, *L'Hellenisme Contemporain*, 2, IV, 4, 5, 1950.

<sup>27</sup> Vergl. Meinardus, O., »Fertility and Healing Cult Survivals in Athens: St. Marina«, *Zeitschrift für Ethnologie*, 99 (1974) 270f

# MITTEILUNGEN

## DIE LÖWENER EDITION DES GRIECHISCHEN TEXTES UND DER ORIENTALISCHEN ÜBERSETZUNGEN DER WERKE DES HL. GREGOR VON NAZIANZ

Die editio maior critica der Werke des Gregor von Nazianz wird als vorrangiges Projekt unter dem Patronat der Görres-Gesellschaft unter der Leitung der Professoren M. Sicherl (Münster i.W.) und J. Mossay (Louvain-la-Neuve) bearbeitet, und zwar befaßt man sich am Institut für Altertumskunde der Universität Münster i.W. (Prof. Sicherl und seine Mitarbeiter) mit den *Carmina*, während die Katholische Universität Löwen (Louvain-la-Neuve) die Edition der Reden und die Ausgabe der orientalischen Übersetzungen übernimmt. Prof. Mossay und seine Mitarbeiter befassen sich speziell mit den griechischen Texten; Dr. G. Lafontaine bereitet seit 1978 die armenische Edition vor; die Veröffentlichung der koptischen Fragmente läuft in Le Muséon; Dr. Lafontaine sammelt auch die Materialien für die georgische Edition. Prof. A. de Halleux hat die Herausgabe der alten syrischen Versionen, der nestorianischen und der monophysitischen, übernommen. Dr. J. Grand'Henry, Professor für klassisches und christliches Arabisch in Louvain-la-Neuve, besorgt die Herausgabe des arabischen Corpus. Diese orientalischen Texte werden im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* erscheinen.

Nunmehr scheint der Zeitpunkt gekommen, das Unternehmen den Lesern des *Oriens Christianus* anzukündigen und sie an dieser Stelle um ihre Unterstützung und wohlwollende Mitarbeit zu bitten.

GUY LAFONTAINE

## A BIBLIOGRAPHY OF SYRIAC STUDIES 1971-1980

Als Fortsetzung der in *Parole de l'Orient* 4 (1973) 393-465 veröffentlichten Bibliographie bereitet S. P. Brock eine neue Bibliographie über die Jahre 1971-1980 vor. Da man Artikel in Zeitschriften, Festschriften, Enzyklopädien und dergl., die sich im allgemeinen nicht mit syrischen Themen befassen, leicht übersieht, wäre es sehr erwünscht, wenn Verfasser und Leser solcher Artikel Hinweise darauf senden wollten an: Dr. S. P. Brock, Oriental Institute, Pusey Lane, Oxford OX1 2LE, England.

JULIUS ASSFALG

# NEUE ARBEITSVORHABEN AUF DEM GEBIET DER SYRISCHEN LITERATUR

Die Arbeitsgruppe für syrische Sprache und Literaturgeschichte im Institut für Semitistik der Universität Groningen/Niederlande, bearbeitet folgende Projekte :

1. Textgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Hexaemeron des Emmanuel aš-Šahhār mit kritischer Edition und Übersetzung. — Drs E. ten Napel.

2. Kritische Edition und Übersetzung der alttestamentlichen Erotapokriseis des ʾĪšōʿ bar Nūn nebst traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zur Stellung dieser Schrift innerhalb der nestorianischen exegetischen Literatur. — Drs C. Molenberg.

3. Kritische Edition und Übersetzung der Gannāt Bussāmē für das CSCO. — Dr. G. J. Reinink.

4. Untersuchungen zu den Römerbriefkommentaren der nestorianischen Kirche. — Dr. G. J. Reinink.

5. Kritische Edition und Übersetzung der Schrift „De providentia“ von Anton von Tagrit für das CSCO. — Dr. H. J. W. Drijvers.

6. Dr. Drijvers und Dr. Reinink haben die Absicht, als Fortsetzung ihrer bisherigen Arbeiten die Geschichte des syrischen Christentums bis zum Ausgang des 4. Jh. erneut zu bearbeiten.

Frau Nicole Zeegers-Vander Vorst, B-3053 Huldenberg, Dennenlaan 7, bereitet vor : „Gnomologies de ‘philosophes’ grecs conservées en syriaque. — Tradition manuscrite, édition et traduction”.

Prof. René Lavenant s.j., Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore, 7, I-00185 Roma, bereitet für die Patrologia Orientalis vor : Abraham de Nathpar, „Les 10 Traités ascétiques”.

Frédéric Rilliet, 126 via dei Serpenti, I-00184 Roma, bereitet vor : Georges évêque des arabes, „Memro sur la fête des Hosannas”, und Jean Chrysostome, „Homélie sur le Psaume 50”; homélies sur le carême.

JULIUS ASSFALG

## PERSONALIA

Frau Dr. phil. Gertrud Pätsch, geb. Kettler, em. Professor für vergleichende Sprachwissenschaft und langjährige Direktorin des Ferdinand-Hestermann-Instituts in Jena, vollendete am 22. Januar 1980 ihr 70. Lebensjahr. Schon mit ihrer Dissertation: G. Kettler, »Das Verbum finitum in der altgeorgischen Übersetzung des Markus-Evangeliums« (Mödling bei Wien 1938), leistete sie einen wichtigen Beitrag zum tieferen Verständnis des altgeorgischen Verbums. Auch in den folgenden Jahren galt ihr besonderes Augenmerk neben der allgemeinen Sprachwissenschaft besonders dem Alt- und Neugeorgischen. Viele ihrer Arbeiten erschienen in der Revue de Kartvélogie.

Dr. phil., Dr. theol. h.c., Dr. ès lettres h.c. Bertold Spuler, Professor der Orientalistik und Islamkunde an der Universität Hamburg, trat in den Ruhestand. Am 5. Dezember 1911 in Karlsruhe geboren, führte ihn ab 1939 seine akademische Laufbahn über Göttingen, München, Göttingen 1948 an die Universität Hamburg, wo er bis zu seiner Emeritierung lehrte. Neben seinen vielen Arbeiten zur Geschichte des Nahen und Mittleren Orients befaßte er sich auch intensiv mit der Geschichte der orientalischen Kirchen. So verdanken wir ihm: »Die Gegenwartslage der Ostkirchen« (Frankfurt <sup>2</sup>1968); »Die morgenländischen Kirchen« (Leiden 1964), erweiterter Sonderdruck aus dem von ihm selbst begründeten und herausgegebenen Handbuch der Orientalistik. Seit 1939 gibt Spuler in »Internationale Kirchliche Zeitschrift« halbjährlich eine laufende Chronik »Die orthodoxe Kirche«. Außerdem hat er in zahlreichen Artikeln, Vorträgen und Rezensionen immer wieder ostkirchliche Themen behandelt.

Professor Dr. Dr. Peter Kawerau, Universität Marburg, beging am 13. März 1980 seinen 65. Geburtstag. 1948 promovierte er in Göttingen zum Dr. phil., 1952 in Münster zum Dr. theol. Nach Habilitation (1956) und Dozentenzeit lehrt er seit 1961 als Ordinarius an der Universität Marburg und steht dem Seminar für Ostkirchengeschichte vor. Neben Arbeiten zur allgemeinen Kirchengeschichte verdanken wir Kawerau bedeutende Werke zur Ostkirchengeschichte, wie: »Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance« (Berlin 1955, <sup>2</sup>1960); »Amerika und die orientalischen Kirchen« (Berlin 1958); »Das Christentum des Ostens« (Stuttgart 1972); »Christlich-Arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters« (Louvain 1976 und 1977, CSCO vol. 370, 374, 385).

Dr. phil. Anton Schall, seit 1959 a.o. Professor, seit 1966 Ordinarius für Semitistik und Islamkunde an der Universität Heidelberg, wurde am 1. April

1980 sechzig Jahre alt. 1948 promovierte er bei E. Littmann in Tübingen mit der Arbeit: »Studien über griechische Fremdwörter im Syrischen« (Darmstadt 1960). 1956 habilitierte er sich mit der Untersuchung »Zur äthiopischen Verskunst« (Wiesbaden 1961). Der Christliche Orient fand immer sein besonders Interesse, nicht nur in seinen eigenen Arbeiten, sondern auch in den von ihm vergebenen und betreuten Doktorarbeiten, die vielfach Themen aus der syrischen und äthiopischen Literatur behandeln.

Frau Dr. phil Christine Strube wurde zum Beginn des Wintersemesters 1980/81 als Professorin für Christliche Archäologie und frühbyzantinische Kunstgeschichte an die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg berufen. Frau Strube promovierte 1970 in München mit der Dissertation: »Die westliche Eingangsseite der Kirchen Konstantinopels in justinianischer Zeit« (Wiesbaden 1973) und habilitierte sich 1977 ebenfalls in München mit der Arbeit: »Kapitellplastik in den Kirchen des nordsyrischen Kalksteinsmassivs«. Von 1974 bis 1979 war sie in Nordsyrien mit der Untersuchung spätantiker und frühbyzantinischer Baudenkmäler beschäftigt.

Herr Dr. theol. Lorenz Schlimme habilitierte sich an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen für syrische Kirchengeschichte. Seine bisherigen Arbeiten wurden als kumulative Habilitationsschrift anerkannt. Im Habilitationskolloquium am 23. April 1980 sprach Herr Schlimme zum Thema: »Das Epiphaniastfest und die Epiphaniast-Wasserweihe im Ritus des Ostens«.

Professor Dr. Stephen Gero, bisher Brown University, Providence R.I., USA, hat am 1.9.1980 die Professur für Sprachen und Kulturen des christlichen Orients an der Universität Tübingen (Fakultät für Kulturwissenschaften) angetreten. Er ist Nachfolger von Prof. Dr. Dr. Alexander Böhlig, der seit 1963 dieses Amt innehatte und das Fach »Christlicher Orient« in Tübingen etablierte. Seit WS 1968/69 ist das Fach mit einer eigenen Abteilung in das Orientalische Seminar integriert. Am Sonderforschungsbereich 19, dem Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO), ist diese Abteilung seit dessen Einrichtung mit der Bearbeitung der christlichen Stätten beteiligt. Von 1972-1976 arbeitete sie ferner mit am Synkretismusprojekt des Sonderforschungsbereiches 13 in Göttingen, wobei Prof. Böhlig insbesondere seine Forschungen zu den Beziehungen von Hellenismus und Orient einbrachte und dies auch nach seinem Ausscheiden aus dem Sonderforschungsbereich 13 fortführte. Der Schwerpunkt der Arbeiten von Prof. Gero liegt ebenso wie bei Prof. Böhlig einerseits auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, andererseits auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen christlichem Orient und Byzanz, so daß auch in der Forschung die Kontinuität gewahrt ist.

Prof. Dr. P. Jean Maurice Fiey OP, Centre Dominicain de Beyrouth, wurde am 30. März 1979 fünfundsechzig Jahre alt. Ab 1939 lehrte er in Mossul, von 1944-1959 leitete er das Mosul College. Seine Forschungen gelten vor allem der Literatur, Geschichte und Geographie der syrischen Kirchen. Zu seinen bekanntesten Werken gehören: *Mossoul chrétienne* (1959), *L'Assyrie chrétienne* (3 Bände, 1965-1968), *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* (1970), *Chrétiens syriaques sous les Mongols* (1975) und zahlreiche Aufsätze, von denen 10 wiederveröffentlicht wurden in J. M. Fiey, *Communautés syriaques en Iran et Iraq des origines à 1552* (1979).

Dr. theol. P. Winfrid Cramer OSB, Dozent für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Universität Münster i.W., wurde zum Professor ernannt.

JULIUS ASSFALG

## BESPRECHUNGEN

Lorenz Schlimme, *Der Hexaameronkommentar des Moses bar Kepha. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen* (= Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe : Syriaca, Bd. 14, Teil I und II), Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977, xxix + 886 S., DM 98,-.

Die vorliegende Arbeit entstammt dem Sonderforschungsbereich Orientalistik der Universität Göttingen, zu dessen wichtigsten Forschungszielen es laut Vorwort gehört, »das bisher noch weitgehend unbekannte literarische Werk des bedeutenden syrischen Monophysiten Moses bar Kepha zu erschließen und wissenschaftlich zugänglich zu machen« (S. VII). Die so formulierte Zielsetzung überrascht jeden, der es für methodisch richtig hält, ein Werk zunächst durch Texterstellung und -edition »wissenschaftlich zugänglich zu machen« und so erst eine *Erschließung* durch Übersetzung und Untersuchungen zu ermöglichen.

Schlimme bleibt leider bei der von ihm angeführten Reihenfolge. »Die Übersetzung des Hexaameronkommentars des Moses bar Kepha basiert grundsätzlich auf der das gesamte Werk enthaltenden Hs. Pr 241« (S. 57), und für den Abschnitt aus dem unedierten Genesiskommentar des Dionysios bar Salibi wurde »die Hs. Brl Or oct. 1131 zu Grunde gelegt« (S. 760). Der als Anhang beigegebene Textvergleich einer Partie aus dem Paradieskommentar des Moses bar Kepha mit dem entsprechenden Abschnitt aus dem Genesiskommentar des Dionysios bar Salibi ist ebenfalls nur eine Übersetzung nach den Hss. Ming 65 bzw. Brl Or oct 1131 und Ming 152 (S. 819). Das bedeutet aber, daß die Texte eben nicht zugänglich gemacht werden! Selbst wenn man annehmen darf, daß vor Beginn der Übersetzungsarbeit editionsreife Texte erstellt wurden, muß man doch dem Übersetzer auf den Seiten 63 bis 645, 760 bis 811 und 820 bis 861 — zuweilen mit großem, durch den Wortlaut der Übersetzung hervorgerufenen Unbehagen — blind vertrauen. Daraus folgt sofort, daß auch die noch verbleibenden rund 200 Seiten »Untersuchungen« weitgehend unüberprüfbar bleiben. Nicht einmal bei den zum Vergleich herangezogenen, bereits publizierten Schriften des Jakob von Edessa verweist Schlimme auf den Originaltext; er zieht es vor, die lateinische Übersetzung anzugeben (S. 693 Anm. 1).

Diese grundsätzliche Kritik soll jedoch nicht davon ablenken, daß Schlimme in seiner Arbeit ein »völliges forschungsgeschichtliches Brachland« (S. 6) betritt, dessen Bearbeitung oft unvorhersehbaren Schwierigkeiten begegnet (vgl. etwa S. 10 Anm. 4 und S. 42 Anm. 2 bzgl. des Handschriftenmaterials, das nach A. Vööbus angeblich »der Forschung nunmehr zur Verfügung« steht) und daher bereits eine gewisse Anerkennung verdient.

Die Einleitung bringt auf der Basis von Handschriftenstudien u.a. neue Beobachtungen zum Problem Johannes von Dara — Moses bar Kepha, die wohl dazu führen müssen, daß Johannes von Dara als ein Kronzeuge für die bardaisansche Kosmologie gestrichen und stattdessen eine diesbezügliche Doppelüberlieferung bei Moses bar Kepha untersucht wird (S. 21/23).

Den größten Teil der Untersuchungen widmet Schlimme der Frage nach den von Moses bar Kepha benutzten Quellen. Er sieht richtig, »daß Moses bar Kepha den Sechstageswerk-kommentar des Jakob (von Edessa) gekannt hat, und daß dieser ihm im Buch III seines Werkes so gut wie ausschließlich ... als unmittelbare literarische Vorlage gedient hat«, daß es sich aber »hierbei um nicht mehr als eine rein äußere, materiell-literarische Abhängigkeit handelt« (S. 684), da Moses seine Quelle in sehr eigenständiger Weise benutzt. Der »konkrete Textvergleich« (S. 693/740) enthält dann bedauerlicherweise zu viele Vermutungen und unbe-



gründete Behauptungen. So soll beispielsweise Moses bar Kepha III B 1, 1-16 »einer nicht bekannten Quelle« entstammen, während das folgende III B 1, 16-20 angeblich »mit Sicherheit vom Verfasser selbst stammen« muß (S. 696f.). Ein Grund wird nicht genannt. Diese Art des Vorgehens mindert natürlich den Wert der aus dem Textvergleich abgeleiteten »Redaktions-schematik« (S. 740/743). — Während Schlimme im Abschnitt über »die spezielle Disputationsmethodik des Moses bar Kepha« (S. 743/756) Selbstverständlichkeiten unnötig hervorhebt, kann er im noch verbleibenden Teil über »die Wirkungsgeschichte des Hexaameronkommentars« (S. 756/816) auf den Genesiskommentar des Dionysios bar Salibi, dessen Exzerptionstechnik er »als hochgradig mangelhaft und schlecht« (S. 812) bewertet, und auf das Meteorologie-Kompendium eines anonymen Kompilators hinweisen.

Eine sorgfältige Endredaktion der Arbeit hätte leicht manche Ungenauigkeit ausmerzen und richtige (z.B. *Peschitta*, *Häresie*, *Häretiker*, *Chamäleon*) bzw. einheitliche (Gregor – *Gregorios*, *Basileios* – *Arius*, *Sabbath* – *Toledot*, *Exzerptionsmethodik* – *Exzerptionstechnik* etc.) Schreibweise erzielen können. »Immer mehr immer weniger Sachverstand« (S. 38) und »eine raffend arbeitende ... Entfaltung« (S. 697) mag schlechter Stil sein; die Bezeichnung von Fehlertypik, Interpunktion, Tintenfarbe u.ä. als »besondere *schriftstellerische* Eigentümlichkeit des Schreibers« (S. 48) ist sachlich falsch. — Als Register ist leider nur ein »Verzeichnis der Bibelstellen (der Übersetzung)« (S. 881/886) angefügt.

Winfried Cramer

*Vetera Christianorum* 15 (1978), Fasz. 1 und 2, hrsg. v. Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università degli Studi, Bari, 441 S.

Antonio Quacquarelli, *La società cristologica prima di Costantino e i riflessi nelle figurative* (Quaderni di Vetera Christianorum, 13), Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Università di Bari, 1978, 177 S.

Vom 15. Jahrgang der Zeitschrift *Vetera Christianorum* ist für die Leser des OrChr besonders die ausführliche koptische Chronik von Tito Orlandi und G. Mantovani zu erwähnen: *Studi Copti*, n. 1 (S. 117-135) und *Studi Copti*, n. 2 (S. 393-404). Außerdem sind hervorzuheben: Maria Pia Ciccarese, *Un testo gnostico confutato da Agostino* (S. 23-44) über Augustins *Contra adversarium Legis et Prophetarum* (= *Clavis patrum latinorum*, Nr. 326); Mario Girardi, »Semplicità« e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea: la raffigurazione dell'eretico (S. 51-74) über das Bild des Ketzers bei Basileios van Kaisareia; Antonella Campagnano, *Monaci egiziani fra V e VI secolo* (S. 223-246), in welcher Studie aus den weit zerstreuten Fragmenten der Bibliothek des Weißen Klosters die koptischen Biographien und Enkomien von Moses von Belliana, Matthäus dem Armen, Manasses und Abraham von Pbau rekonstruiert werden; José Pablo Martín, *Espíritu y dualismo de espíritu en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo* (S. 295-345) über die Pneumatologie im Pastor Hermae. Die übrigen Beiträge befassen sich mit der lateinischen Patristik und der christlichen Archäologie. Ausführliche Rezensionen beschließen die beiden Faszikel.

A Quacquarelli, der schon seit Jahren mit Arbeiten über altchristliche Rhetorik, Literatur, Ikonographie usw. hervorgetreten ist (siehe zuletzt OrChr 59 [1975] 197), untersucht im 13. Band der Quaderni di Vetera Christianorum die Bedeutung der Person Christi für das sozial-ökonomische Leben der Christen in den drei ersten Jahrhunderten. Er bringt die Ergebnisse der Philologie, der Liturgik, der Theologie, der Archäologie und der Ikonographie zusammen und behandelt im Einzelnen die Stelle des Arbeiters, die Regel der Katechumenen, die christologischen Präfigurationen in der Ikonographie, die Stelle des Künstlers, die Ent-

wicklung von *domus ecclesiae* zum Kultgebäude, Arbeit und Diakonat, Taufe, Begräbnisstätten und Totengräber, Klerus und Volk, den »Liebeskommunismus« von Act. 4,32, und die kosmische Funktion der Arbeit und des Besitzes.

Adelbert Davids

Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 48). Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978, XII + 196 S.

Im hellenistischen Judentum und in der frühesten christlichen Literatur ist es nicht zu einer philosophischen Auseinandersetzung mit der griechischen Tradition über den Anfang der Welt gekommen. Im besonderen kommt Texten wie 2 Makk. 7, 28; Röm. 4, 17; Hebr. 11, 3; Hermas I, 6 (vis. I, 1, 6) und einzelnen Aussagen des Philon von Alexandria nicht jene Bedeutung zu, die ihnen oft in dogmatischen Darstellungen über die Schöpfung beigelegt wird. Erst in der ersten Hälfte des 2. Jh. hat der Gnostizismus sich intensiv mit der Kosmologie auseinandergesetzt: Basileides, einer der grossen gnostischen Systembildner, hat die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts geprägt, während auch bei Markion und bei den Valentinianern nicht von einer Schöpfung als von einer Gestaltung einer präexistenten Materie die Rede ist. Der Apologet Justinos stellt um die Mitte des 2. Jh. die platonisch gedachte Weltbildung ἐξ ἀμόρφου ὕλης (Apol. I, 10, 1, Goodspeed S. 31) noch bedenkenlos neben den Schöpfungsbericht der Genesis. Aber im anti-häretischen Werk des Eirenaeos sind die Weichen gestellt: statt von einer platonischen Kosmologie ist christlich von einer Schöpfung aus dem Nichts zu reden. Diese Zusammenhänge werden von G. Mai in seiner Münchener Habilitationsschrift *Schöpfung aus dem Nichts* untersucht. Gewiss, die Idee des ziemlich späten Ursprungs der Lehre von der creatio ex nihilo ist, wie Mai selbst im Vorwort hervorhebt, nicht neu, aber noch nie wurde in diesbezüglichen Studien die Lehre der Gnosis so nachdrücklich und übersichtlich miteinbezogen. Das ist schnell festzustellen, wenn man ältere Arbeiten zum Thema konsultiert. Davon hätte Mai noch erwähnen können: Cl. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961, bes. S. 89ff., und Y.-M. J. Congar, *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'Hexaméron dans la tradition chrétienne*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, I. Exégèse et patristique* (Théologie 56), Paris 1963, S. 189-222.

Verschiedene Indizien scheinen auf Antiocheia als Entstehungsort der Lehre der creatio ex nihilo hinzuweisen. Zu nennen sind da die Constitutiones apostolicae (Mai, S. 22; 78), Basileides (Mai, S. 160: »Basileides [...] kam wahrscheinlich aus Antiochien«; vgl. S. 55: »Er [Basileides] scheint von der älteren syrischen Gnosis ausgegangen zu sein«; aber in der Anm. 56 auf S. 55 nimmt Mai Stellung gegen Epiphanos' explizite Behauptung, Basileides käme aus Antiocheia, und auf S. 78 gibt Mai zu, daß Basileides' antiochenische Herkunft nicht über allen Zweifel erhaben ist. Eirenaeos sagt in Adv. haer. I, 24, 1, Harvey I, S. 196, daß Satornilos aus Antiocheia und Basileides Nachfolger des Simon und des Menandros waren und daß »der erste [Satornilos] in Syrien, der zweite [Basileides] in Alexandria« lehrte), die Lehre von der ungeschaffenen Materie als Grund des Übels, wie sie von Hermogenes wahrscheinlich schon zu Antiocheia vertreten wurde (Mai, S. 142), und schließlich die Reaktion des Apologeten Theophilos von Antiocheia auf diese Lehre (Mai, S. 159ff.). Die einzelnen Bemerkungen, die nun folgen, werden kaum die gediegene und reichlich dokumentierte Studie von Mai beeinträchtigen, zumal einiges nicht so sehr Mai's Buch als die von ihm benutzten Quellen betrifft.

Es wäre angebracht, bei den Verweisen auf die Fragmente des Valentinos (bes. S. 86ff.) jeweils auch deren Nummer anzugeben. Die meisten Texte sind leicht zugänglich in

W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, N.F., 5), Tübingen 1932. Diese Sammlung von Völker ist ein für die Lektüre von May's Buch notwendiges Hilfsmittel. Auf S. 95-123 bei Völker sind Eirenaios' Bericht über das valentinianische System (Adv. haer. I, 1-8) und die Excerpta ex Theodoto 43-65 teilweise sogar parallel abgedruckt (vgl. Mai, S. 92). — Zu Basileides ist zu bemerken, daß Mai dem Bericht des Hippolytos mit dem »geistig bedeutenderen System« gegenüber dem Bericht des Eirenaios den Vorzug gibt (S. 63f.; 67). Viele andere Forscher sind der gleichen Meinung, wie z.B. H. Leisegang, der über die Quelle des Berichtes von Eirenaios sagt: »La philosophie de Basilide a déjà sombré dans le courant de la gnose magique« (H. Leisegang, *La Gnose*, franz. Übers. v. J. Gouillard, Paris 1951, S. 168). Um so überraschender ist nun die Darstellung von K. Rudolph, der in seinem Buche *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977, S. 331 ff., zuerst Eirenaios und dann Hippolytos behandelt. Hippolytos' Bericht ist nach ihm eine »monistische Umdeutung« der dualistischen Vorstellungen und Vergrößerungen des Eirenaios. — Zum Inhalt des Berichtes des Eirenaios über Basileides kann noch gesagt werden, daß Basileides nach Eirenaios vom *innatus pater* in absteigender Reihenfolge fünf (nicht sechs, wie W. Foerster in *Die Gnosis*, I, Zürich-Stuttgart 1969, S. 80, sagt) Kräfte und schließlich *virtutes et principes et angeli* ausgehen läßt (Partizip *natus*), welch letztere dann den ersten Himmel schaffen (*facere*). Von da an ist die Rede von *derivatio* und *facere/deformare coelum* (Iren., Adv. haer. I, 24, 3, Völker, Quellen, S. 44). Auch Hippolytos, Ref. VII, 26, 6, Völker, Quellen, S. 54, 10, spricht von den κτίσεις, ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι. — Auf S. 76 übernimmt Mai eine Stelle aus dem Tractatus tripartitus des Codex Jung. In Tract. trip. 53, 38f. wird in der Ausgabe von R. Kasser, M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee, *Tractatus tripartitus*, I, Bern 1973, ἀτρεχθοος ντεειζε οὐμντατσω τε übersetzt mit: »de sorte qu'on (? litt.: 'il') dirait ainsi: c'est ignorance« / »so daß er (der Mitarbeiter? ... o.: man) sagen würde ‚Es ist Ungelehrtheit‘« / »so that he says thus: It is ignorance«. Handelt es sich etwa um die auch aus Basileides' System bekannte ἄγνοια (siehe die Stellen in Lampe, *A Patr. Greek Lex.*, S. 21 s.v. ἄγνοια)? Indes gibt der Index in Tractatus tripartitus, II-III, Berlin 1975, S. 321, für ΜΝΤΑΤΣΩ lediglich »mauvaise éducation, désordre«. H.W. Attridge und D. Mueller übersetzen Tract. trip. 53, 38f. in *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977, S. 56: »To say anything of this sort is ignorant«. — Auf S. 89, Anm. 125, erwähnt Mai den singularischen Gebrauch von Aion im Sinne von Pleroma bei Gnostikern. Für Evangelium Philippi wird auf 11 (102, 1, Till, S. 13) verwiesen, aber auch alle andere Stellen mit αἰών im Evang. Phil. hätten erwähnt werden können, und bes. Evang. Phil. 134, 14f., Till, S. 70, mit παιων (αἰών) γὰρ ἐκ ψοοπ' ἡνὰ μῆληρωμα (πλήρωμα), »der αἰών ist für ihn das πλήρωμα«. — Auf S. 120-122 erörtert Mai den Text von Aristeides, Apol. 4, 1 über die στοιχεῖα: ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοὶ, ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ. Mit R. Seeberg, E. Hennecke und C. Vona gibt May der syrischen Übersetzung den Vorzug, welche lautet: »sondern eine vergängliche und veränderliche Kreatur, welche ist nach dem Bilde des Menschen, Gott aber ist unvergänglich und unveränderlich und unsichtbar, während er selbst alles sieht und wandelt und verwandelt« (siehe J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig-Berlin 1907, S. 7, App.; vgl. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, S. 6, App.). Tatsächlich betont Aristeides die *Unvergänglichkeit* des ὄντως θεός (zu dieser Bezeichnung siehe noch z.B. Justinus, Apol. I, 13, 3, Goodspeed, S. 34, und Athenagoras, Suppl. 12, 2; 15, 3, Goodspeed, S. 326; 329) gegenüber der *Vergänglichkeit* der Elemente, wie etwa auch Justinus, Dial. 5, 4, Goodspeed, S. 97f.: nur Gott allein ist ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος, alle Dinge nach ihm sind γεννητὰ καὶ φθαρτὰ. Vielleicht hat bei der Gestaltung des ursprünglichen Textes von Aristeides 2 Makk 7, 28 eine Rolle gespielt, denn da heißt es von den geschaffenen Dingen: ὅτι οὐκ

ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται — Auf S. 125f. behandelt May den Text von Justinus, Dial. 5, 4-6, über den grundsätzlichen Unterschied zwischen Gottes ἀγεννησία, ἀφθαρσία und der φύσις φθαρτή (siehe bereits oben). May spricht in seinem Buche konsequent von »ungeworden sein« (ἀγέννητος; vgl. γίγνομαι). Man weiß, daß die handschriftliche Tradition zwischen ἀγέννητος und ἀγέννητος (vgl. γεννάω) oft schwankt, siehe für die christliche Literatur z.B. G. Archambault, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, I, Paris 1909, S. 26f., und G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1964, S. 135. Und für γίγνομαι = κτίζομαι siehe noch den Text von Ps. 32, 9 und Ps. 148, 5. Interessant ist weiter, daß die koptische Paraphrase des Sēem mit πᾶν ἡἀΓΕΝΝΗΤΟΝ immer (πνεῦμα) ἀγέννητον hat, siehe die Ausgabe von M. Krause in F. Altheim - R. Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, I, Berlin-New York 1973, Index, S. 219 s.v., während der Tract. trip immer das koptische ⲁⲧⲭⲡⲁ-//ⲁⲧⲭⲡⲟ- verwendet, siehe die oben erwähnte Ausgabe, Index in Bd. II, S. 343. Viel später hat Joannes von Damaskos den Unterschied zwischen γένεσις und γέννησις deutlich angegeben in seiner Expositio fidei, 8, B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II (Patrist. Texte u. Studien, 12), Berlin-New York 1973, S. 23-24, und PG 94, 817. — Öfter ist von der ungewordenen, präexistenten Materie die Rede, z.B. May, S. 126; 163; 175. Theophilus von Antiocheia spricht in Ad Autol II, 4, Grant, S. 26, von der ὕλη ἀγέννητος, ὕλη ὑποκειμένη; Hermogenes, nach Tertullianus, Adv. Herm. 4, 1; 38, 1, CCL I, S. 400; 429, von der *materia non nata, proinde non facta* und von der *subiacens deo materia* (und in 6, 2, S. 402 von der *materia infecta, innata*, usw.); für die *materia* als *par deo* in Adv. Herm. IV, 3, S. 400, vgl. bei Theophilus von Antiocheia, Ad Autol. II, 4, Grant, S. 26: ὕλη ἰσῶθεος. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß J. H. Waszink m.E. zu Unrecht Aem. Kroymanns Konjektur zu Adv. Herm. IV, 1 unberücksichtigt läßt. Waszink liest: *Hinc denique incipiam de materia retractare, quod eam deus sibi comparet* (...) (sc. Hermogenes), und übersetzt: »At this point I shall finally begin to discuss matter, that, according to Hermogenes, God makes disposition of it (...)«, siehe J. H. Waszink, *Tertullian. The Treatise against Hermogenes* (Anc. Chr. Writers, 24), Westminster/Maryland - London 1956, S. 31 und S. 110, Anm. 35. Kroymann aber hatte vorgeschlagen: (...) *quod eam deo comparet* (...), siehe CCL I, S. 400. Mir scheint diese Konjektur richtig zu sein, denn Tertullianus versucht zu zeigen, daß nach Hermogenes die Materie nicht nur Gott ebenbürtig zur Seite stehen müßte (*comparare* = [ad] *aequare*; nicht mit dem Homonym *comparare* = *assumere* zu verwechseln; vgl. z.B. noch Adv. Herm. V, 1, S. 401: *materiam comparari deo*; VI, 4, S. 402: *deo non compararetur*), sondern Ihm sogar überlegen sein müßte: (Adv. Herm. VIII, 1, S. 403: *putans itaque materiam deo non comparasse* ...) *atquin etiam praepōnit illam deo* (...), wo Waszink, S. 36, übersetzt: »Do you think (Waszink liest gegen Kroymann *putas*, siehe bei Waszink, S. 166, Anm. 256) now that he (sc. Hermogenes) has not put matter on the same level with God (...)? Nay, he even makes matter superior to God (...). — Natürlich könnten Stellen über die präexistente Materie beliebig vermehrt werden, etwa aus Eirenaeus, Adv. Haer. II, 14, 4, Harvey I, S. 294: *ex subjecta materia*, oder aus Origenes, De princ. II, 4, 1, H. Görgemans - H. Karpp, *Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien*, Darmstadt 1976, S. 290: *materiam ergo intelligimus quae subiecta est corporibus* (!); nach Origenes, In Joannem I, XVII, 103, SC 120, S. 114, verwerfen die Christen den Glauben daran, daß die ὑποκειμένη ὕλη ungeworden (ἀγέννητος) ist. Schließlich sei bemerkt, daß in Tract. trip. 53, 31f., S. 70, οὐγγαη (ὕλη) εἰσκη νεφ ἀρρηή eine Übersetzung von ὕλη ὑποκειμένη ist, was in der Übersetzung in der oben genannten Ausgabe auf S. 179 (»eine Materie, die bei ihm gelagert (w. niedergelegt) wäre« (siehe auch bei May, S. 76) und im Index der Ausgabe auf S. 307 s.v. κη† (...) ἀρρηή = être (déposé) nicht deutlich wird.

*Tomos agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976*, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag 1978, 222 S.

Im Jahre 1965 wurde vom Papst zu Rom und vom Patriarchen von Konstantinopel der gegenseitige Bannfluch von 1054 aufgehoben. Zweihundertvierundachtzig französische, griechische und lateinische Dokumente, Briefe, Telegramme und Ansprachen, die im Verkehr der beiden kirchlichen Metropolen seit dem Tode des Papstes Pius XII. eine Rolle gespielt haben, sind in einem stattlichen Dokumentationsband herausgegeben: ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ (Vatican-Phanar 1958-1970), Rome-Istanbul 1971.

Der Stiftungsfonds Pro Oriente (siehe OrChr 60 [1976] 197) hat nun eine vollständige deutsche Übersetzung dieser Originalausgabe vorgelegt. Die Übersetzungen stammen von Dr. August Berz, Fribourg, Dr. Gregor Larentzakakis, Graz, und Dkfm. Alfred Stirnemann, Wien. Unter der Nr. 127 findet man die in einer feierlichen Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils verlesene gemeinsame Erklärung Papst Pauls VI. und des Patriarchen Athenagoras, worin sie ihren Beschluß mitteilen, die Exkommunikationssentenzen des Jahres 1054 aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche zu tilgen. Ebenfalls vom 7. Dezember 1965 sind die Nr. 128, das Breve »Ambulate in dilectione« Papst Pauls VI., und die Nr. 129, der Patriarchalische Tomos. Die Nr. 176 bietet das Breve »Anno ineunte« Papst Pauls VI. vom 25. Juli 1967.

Hinzugefügt wurde ein Anhang über das 10. Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathemata, das in Rom und im Phanar am 14. Dezember 1975 begangen wurde, sowie über eine Ökumenische Akademie, welche zum selben Anlaß am 24. und 25. Januar 1976 in Graz stattfand. Die Tafeln der Originalausgabe sind nicht reproduziert.

Adelbert Davids

Kurt Weitzmann, *Die Ikone. 6. bis 14. Jahrhundert*; 134 S., 48 Farbtafeln, 7 Schwarz-Weiß-Abb. im Text und 7 auf Taf.; München 1978: Prestel-Verlag.

Bücher über Ikonen gibt es fast allzu viele, wenige von ihnen widerlegen H.-G. Beck's Eindruck, »daß ein unausgelasteter Fotoapparat Pate gestanden« habe bei ihrer Entstehung (Von der Fragwürdigkeit der Ikone, München 1975, S. 3). Wenn er aber konzidiert: »Es ist nicht zu leugnen, daß darunter (d.h. unter der Flut von Ikonenbüchern) auch wissenschaftlich wertvolle zu finden sind« (ebd.), dann muß man K. Weitzmanns hier vorzulegendes neues Opus (das mit der in New York edierten englischen Originalausgabe gleichzeitig erschien) ohne jeden Zweifel zu dieser von Beck anerkannten Minderheit der Wertvollen rechnen.

W. ist es vorbildlich gelungen, auf nur gut vierzehn Seiten eine in jeder Hinsicht befriedigende Einführung in Entstehung, Technik und Wesen der Ikone zu geben. Dabei ist sein Buch das erste zum Thema Ikonen erschienene, das bewußt und richtig, d.h. dem Begriff »Ikone« entsprechend, nicht nur Tafelbilder heranzieht und abbildet, sondern auch Elfenbeintafeln, eine große Wollwirkerei, ein Katakomben-Fresco, eine Steinintarsie, ein Steatit-Relief, eine Goldtreibarbeit mit Email, zwei Email-Tafeln bei den Farbbabb. sowie eine marmorne Reliefigkone, ein Serpentin-Medaillon, eine Lapislazuli-Scheibe mit aufgelegten goldenen Relieffiguren, eine Elfenbeintafel mit breitem Silberrahmen in ein vergoldetes Bronze-Triptychon auf den Schwarz-weiß-Tafeln. Endlich wird hier einmal die eigentlich begriffswidrige Einengung des Wortes »Ikone« auf die Tafelmalerei durch diese Herbeiziehung von gut ausgewählten Werken

anderer Kunstgattungen einprägsam durchbrochen. Damit wird hoffentlich in der Begriffswelt der Liebhaber der Kunst der orthodoxen Christenheit einiges zurechtgerückt! Sehr ansprechend ist auch W.s Idee, daß aus der großen Blütezeit der byzantinischen Kunst im 10. und 11. Jahrhundert so wenige Ikonen in Gestalt von Tafelbildern erhalten geblieben sind, weil damals Ikonen in Email cloisonné, Elfenbein oder Speckstein bevorzugt wurden, sind doch gerade diese beiden Jahrhunderte die Blütezeit der byzantinischen Elfenbein- und Emailkunst. Wie man sich elfenbeinerne Ikonen vorzustellen hat, macht W. mit der silbergerahmten Tafel aus der Sammlung Marqu de Vasselot deutlich, bei der der breite, mit figürlichen und ornamentalen getriebenen Reliefs geschmückte Rahmen die materialbedingt kleine Elfenbeintafel auf ein repräsentatives Format bringt.

Die Farbtafeln sind exquisit gedruckt, die sie begleitenden kurzen Texte geben für jedes Stück eine ausgezeichnete Erläuterung. Daß W. dabei auch Ikonen ausgewählt hat, die aus dem Kreuzfahrer-Königreich Jerusalem stammen, ist sehr begrüßenswert, wird so doch die Faszination deutlich gemacht, die von der Ikone ausging und die auch die anderskonfessionellen Kreuzfahrer in ihren Bann schlug.

Einige Kleinigkeiten sind anzumerken, denen man nicht ganz zustimmen kann. Der »Sonntag der Orthodoxie«, an dem die Ostkirche die Wiedereinsetzung der Bilder in ihr von den Ikonoklasten verwehrt Daseinsrecht feiert, bezieht sich nicht auf das Konzil von Nikaia 787 (so S. 7), sondern auf das Konzil von 842/43 und somit nicht auf die Kaiserin Irene, sondern auf die Kaiserin Theodora. Daß die Mystik Symeons des Neuen Theologen mit dem Stilwandel im 11. Jahrhundert etwas zu tun haben könnte (so S. 17), ist wenig wahrscheinlich angesichts der nachgewiesenen überaus geringen Beachtung seiner Lehre in seiner Zeit. Schließlich scheint mir die Erklärung für »Platytera« als »eine Anspielung auf ihren Mutterleib« (S. 22) etwas schwach, stammt das Wort doch aus einem Marien-Hymnus, in dem von Marias Schoß ausgesagt wird, Gott habe ihn »weiter« (das ist die Übersetzung von Platytera) als die Himmel gemacht.

Klaus Wessel

H. Belting - C. Mango - D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul* (Dumbarton Oaks Studies 15, ed. by C. Mango); XIX/118 S., 14 Fartaf., 144 Abb. auf 126 Taf., 1 Grundriß im Text, 1 Falttaf. (Iconographic Key); Washington DC 1978: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

Diese erste Monographie über die Mosaiken des Parekklesion der Pammakaristos-Kirche und die geringen Freskenreste an der ehemaligen südlichen Außenwand der Kirche ist, wie der voraufgehende Band der Dumbarton Oaks Studies, ein Gemeinschaftswerk: C. Mango steuerte den historischen Teil bei, D. Mouriki behandelte die Ikonographie, H. Belting untersuchte den Stil der Mosaiken und Fresken. Ein generelles und eine ikonographisches Register schließen den Text ab.

C. Mangos Beitrag »The Monument and Its History« (S. 1-42) ist eine meisterhaft knappe und klare Darstellung der Geschichte der Hauptkirche, der heutigen Fethiye Camii, deren Naos überzeugend als ursprünglich komnenisch nachgewiesen wird, und des Parekklesion, das Maria Dukaina Komnene Branaina Palaiologina (als Nonne Martha) nach dem Tode ihres Gatten, des Protostrator Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes als Grabkirche für ihn errichten ließ. Wie hier der Baubefund, die das Parekklesion betreffenden Gedichte des Manuel Philes, die zuerst von P. Schreiner edierte Beschreibung der damals als Patriarchatskirche dienenden H. Maria Pammakaristos im MS. O.2.36 des Trinity College in Cambridge

aus dem späten 16. Jahrhundert (die als Appendix in englischer Übersetzung dem Text M.s angefügt ist) und die sonstigen Quellen ausgewertet werden und so ein klares Bild der literarisch überlieferten Gräber und der wechselvollen Geschichte der Anlage sowie der Geschichte des Patriarchensitzes gegeben wird, ist für den Leser nicht nur eine Belehrung, sondern auch ein Genuß.

D. Mouriki unternimmt (S. 43-73) den Versuch, nicht nur anhand der nur bruchstückhaft erhaltenen Mosaiken »The Iconography of the Mosaics« zu erklären, sondern auch das ursprüngliche Bildprogramm der kleinen Kreuzkuppelkirche vollständig zu rekonstruieren. Sie gliedert ihren Beitrag in die Abschnitte »The Layout of the Mosaics«, »The Iconography of the Mosaics« (1. The Dome, 2. The Apse, 3. The Portrait of Saints, 4. The Festival Cycle, 5. The Ornament) und »The Content of the Iconographic Program«. Bei der Rekonstruktion des Festzyklus, von dem nur das Taufbild ganz erhalten blieb und ein Fragment, das wohl richtig als Überrest eines Himmelfahrtsbildes gedeutet wird, versagt freilich die Quelle des 16. Jahrhunderts, und was Frau M. ergänzt, kommt notgedrungen angesichts der räumlichen Verhältnisse auf nur elf statt zwölf Szenen. Sie meint, die Darstellung im Tempel habe wohl gefehlt. Das alles ist ein bißchen zu hypothetisch: Wenn, wie H. Belting meint, ein programmatischer Rückgriff auf Hosios Lukas und Daphni vorliegt, könnte die Szenenauswahl völlig unabhängig von dem später kanonischen Dodekaorton gewesen sein. In den Einzeluntersuchungen zur Ikonographie steht sehr viel exakt erarbeitetes und richtig verwendetes Material. Nur in einem Punkte wird man ihr wohl nicht recht folgen können, wenn sie nämlich (S. 66) meint, die Taufszene bewiese eine »predilection for genre themes«, was sie aus der Darstellung der Personifikation des Meeres zusätzlich zu der des Jordan und dem roten Fisch im Jordanwasser schließt. Gemessen an dem, was andere Taufbilder an genrehafem Beiwerk seit dem 12. Jahrhundert zu bieten haben (sich ausziehende oder schon im Wasser schwimmende Taufaspiranten, die an einen Baum gelehnte Axt, debattierende Zeugen im Hintergrund usw.) oder was etwa gleichzeitige Taufbilder zeigen wie z.B. die dreiteilige Komposition in der Bogorodica Ljeviška in Prizren oder die mit vier Nebenszenen angereicherte Taufszene in Gračanica mit den gekreuzten Steinplatten, auf denen Christus steht und unter denen Schlangen hervorzüngeln, ist das Parekklesion in dieser Hinsicht geradezu abstinenter zu nennen. Die inhaltliche Deutung des Bildprogrammes ist als besonders gelungen hervorzuheben.

H. Belting beginnt seine Untersuchung »The Style of the Mosaics« (S. 75-111) mit einer Beschreibung »The Decoration of the Interior«, in gewissem Grade eine Doublette zu D. Mourikis »Layout of the Mosaics«, zeigt aber dabei am Schluß kurz und treffend den fundamentalen Unterschied zwischen den zeitlich so eng beieinander liegenden Programmen der beiden Parekklesien der Fethiye und der Kariye Camii auf und weist auf den »revival feature« des Dekorationssystems der Stiftung der Nonne Martha hin, der in dem Rückgriff auf die Bildprogramme von Hosios Lukas und Daphni erkennbar wird. Sehr fein und sorgfältig ist in »The Artists: Personal Style and Iconographic Style« die Scheidung der künstlerischen Individualitäten der beteiligten Mosaizisten herausgearbeitet. Man muß diese exakte Analyse dankbar begrüßen, gehört doch bei Kunstensembles so hohen Niveaus das überzeugende Erkennen der zusammenarbeitenden Meister in ihrem persönlichen Stil zu den schwersten Aufgaben. Der wichtigste Teil aber in B.'s Beitrag ist »The Fetiye Worship and Late Byzantine Art«. B. ordnet die um oder bald nach 1310 entstandenen Mosaiken in eine Entwicklungsreihe ein, die, mit den Mosaiken der Paregoritissa in Arta beginnend, sich in den Mosaiken der Kilise Camii in Istanbul und den etwa gleichzeitigen Mosaiken von H. Apostoloi in Thessalonike und im Pammakaristos-Parekklesion fortsetzt und zu den Mosaiken der Chora-Kirche (Kariye Camii) in Istanbul führt. Beifall verdient die klare, mit Parallelen aus anderen Zweigen der Malerei gut abgestützte, Scheidung und Charakterisierung des von B. so genannten ersten und zweiten palaiologischen Stiles, wobei der zweite in der Chora-Kirche fertig ausgebildet

vor uns steht, während H. Apostoloi und das Pammakaristos-Parekklesion noch Stationen auf dem Wege vom ersten (nicht zu Unrecht von manchen anderen Forschern auch als »schwerer Stil« bezeichnet) zum zweiten palaiologischen Stil sind, mit Verbindungen nach rückwärts und nach vorwärts. Das ist sehr überzeugend. Zu bedauern ist nur, daß in diesem Schema zwei Mosaikarbeiten nicht erwähnt werden und auch keinen rechten Platz finden könnten: das Deesis-Mosaik in der H. Sophia in Istanbul und die beiden wandgebundenen großen Mosaikikonen in der Porta-Panagia bei Trikkala. Vielleicht teilt B. nicht die Datierung der Deesis in das letzte Drittel des 13. Jahrhunderts, wobei er sich in der guten Gesellschaft von V. N. Lazarev befände. Die Mosaiken der Porta-Panagia dagegen sind um 1285 zu datieren und eine Stiftung des Sebastokrators Joannes Angelos Komnenos Dukas, eines Sohnes Michaels II. von Epiros, gehören also in engste zeitliche und örtliche Nähe zu den Mosaiken der Paregoritissa in Arta, mit denen sie stilistisch wenig bis nichts gemein haben. Es wäre schön gewesen, wenn B. sich zu diesen beiden Mosaikwerken, die in seine Trennung von erstem und zweitem palaiologischen Stil nicht recht passen, auch geäußert hätte. Zwar betont er, daß der erste palaiologische Stil offenbar nicht das ganze widerstandene Reich der ersten Palaiologen erreichte, aber man hätte doch gerne aus so berufener Feder auch etwas über das gehört, was daneben existierte, und ob von dort aus Verbindungslinien zum zweiten palaiologischen Stil gezogen werden könnten — was mir nicht ganz ausgeschlossen zu sein scheint, zumindest nicht für die Deesis in der H. Sophia.

Die Farbtafeln sind gut, wirken aber alle ein wenig blasser als die Originale (sehr zu begrüßen ist die Detailaufnahme Pl. VIII, die die Verbindung von Mosaik und kleinen eingesetzten Frescoteilen zeigt), die sehr instruktiv ausgewählten Schwarz-weiß-Abbildungen sind in jeder Hinsicht sehr befriedigend. Alles in allem: ein sehr gelungener Band, den man dankbar zur Kenntnis nehmen darf.

Klaus Wessel

A. Marava-Chatzinicolaou-Chr. Toufexi-Paschou, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece, Vol. I: Manuscripts of New Testament Texts 10th-12th Century*, mit einem Vorwort von A. Orlandos; 258 S., 654 Abb. auf Taf., davon 350 in Farbe, 8 Schwarz-weiß-Abb. von alten Einbänden auf (unnummerierten) Taf.; Athen 1978: Publications Bureau of the Academy of Athens.

Lange Zeit geschah wenig auf dem Gebiet der Edition illuminierter Handschriften. Den Anfang einer umfassenden Editionstätigkeit machte 1964 Abbé Jules Leroy mit seiner Vorlage syrischer illuminierter Handschriften. Dann begann in der Reihe »Bibliothèque des Cahiers Archéologiques« die Herausgabe einzelner wichtiger Kodices wie des Evangeliers der Laurenziana in Florenz und der Königsbücher in der Bibliotheca Vaticana sowie der Psalter mit Randminiaturen. Ob die drucktechnisch nicht immer befriedigende Art dieser Edition den Wunsch nach umfassenderer und besserer Publikation der reichen, zu einem nicht geringen Teil noch ungehobenen Schätze der byzantinischen Buchmalerei angeregt hat oder die Erkenntnis entscheidend wurde, daß die byzantinische Kunstgeschichte dieses Material in vollmöglichem Umfang dringend braucht, um stilgeschichtlich und ikonographisch weitere Fortschritte zu erreichen, jedenfalls sehen wir uns jetzt den Anfängen einer ganzen Reihe wichtiger Publikationen gegenüber. Die Erschließung der Bibliotheken des Athos durch das Patriarchats-Institut für patristische Studien hat bisher drei sehr gewichtige Bände erbracht, die leider nicht von allen Handschriften alle Miniaturen abbilden. Das Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften, das von der Wiener Akademie der Wissenschaften inauguriert wurde, hat in zwei Bänden die Vorlage der Schätze der Bodleian Library in Oxford begonnen, wobei jede



Miniatur und jeder alte Bucheinband abgebildet wurden (die Bände sind in diesem Periodicum angezeigt worden). Und nun beginnt die Athener Akademie mit einem vollständigen Katalog der byzantinischen illuminierten Handschriften der griechischen Nationalbibliothek, deren erster Band, von zwei hervorragenden Kennerinnen der Materie besorgt, nun vorliegt. Die geplante Gesamtedition aller illuminierten Handschriften, die nach inhaltlichen Gruppen geordnet erfolgen soll, wird von den Akademikern A. Xyngopoulos, D. Zakythinos und A. C. Orlandos geleitet. Ihr Ziel wird von dem verehrungswürdigen Nestor unseres Faches, Anastasios Orlandos († 1979), im Vorwort als »a full presentation of the entire collection of illustrated manuscripts in the National Library« bezeichnet. »Only in this way will this rich material for the study of Byzantine painting, iconography and ornament become available to science. Its importance lies mainly in the artistic value of the miniatures, many of which represent scenes unparalleled in monumental painting«. Es dürfte keinen Byzantinisten und keinen Historiker der byzantinischen Kunst geben, der diese Sätze nicht aus vollem Herzen bejahte.

Der erste Band (der in je 3000 griechischen und englischen Exemplaren aufgelegt wurde) legt die Miniaturen von 61 Handschriften vor, von denen ein beträchtlicher Teil zum ersten Male veröffentlicht wird. Das Schema ist für jede Handschrift gleich: Als Überschrift werden die Codex-Nummer, der Inhalt, die Datierung, die Nummern der Abbildungen im Bildteil, das Schreibmaterial, die Größe und die Zahl der Folios mit Angabe der Zeilenzahlen je Seite angeführt; dem folgt eine kurze Beschreibung der Schrift, wenn vorhanden auch der Anordnung der Scholien, und der verwendeten Tinten; die Beschreibung des Einbandes schließt sich an, danach die Texte und Übersetzungen von eventuellen Eintragungen und die Herkunft der Handschrift. Eine Überleitung zur Beschreibung der Miniaturen bildet jeweils die Bibliographie (dazu gleich zu Nr. 1 eine kleine Korrektur: Der Artikel »Evangelisten« im Reallexikon zur byzantinischen Kunst stammt, soweit er die Buchmalerei betrifft, von H. Hunger und nicht von mir). Die »Description of the Decoration« ist gegliedert in: Evangelists bzw. Apostles (bei der Mehrzahl der Codices nicht vorhanden oder nicht erhalten), Christ (nur bei Nr. 34 = Cod. 2645), Gospel Scenes (nur bei Nr. 61 = Cod. 93), Headpieces (einschließlich derer mit Büsten, Szenen o.ä.), Canon Tables (nur gelegentlich erhalten) und Initial Letters. Jede einzelne Miniatur ist eingehend und genau beschrieben, bes. auch die Ornamente der Kopfstücke und Zierleisten. An diese Beschreibung schließen sich in jedem Falle »Remarks« an, d.h. die paläographische, stilkritische und ggf. ikonographische Vergleichung mit datierten oder datierbaren Werken in anderen Bibliotheken, die so tiefeschürfend und umfangreich, mit erstaunlich sicherer und kritischer Beherrschung des Materials, durchgeführt wird, wie es nötig ist, um zu gesicherten Erkenntnissen zu kommen. Durch diese »Remarks« hebt sich der Band wohltuend ab von dem allzu konsequenten Verzicht auf eine solche Wertung im Corpus der byzantinischen Miniaturenhandschriften. Mir scheint, daß an den Ergebnissen der »Remarks« wenig Zweifel und Beanstandungen möglich sind, so gut und überzeugend sind sie zumeist untermauert. Mir leuchtet nur die Einordnung der Evangelisten des Cod. 76 (Nr. 25, Fig. 209-211) nicht recht ein, denn die zum Vergleich herangezogenen Beispiele sind m.E. zwar im Zeitstil in etwa verwandt, haben aber durchweg nicht die massive Körperlichkeit und die verhältnismäßig großen Köpfe wie die Evangelisten des Cod. 76, abgesehen von der unleugbaren Verwandtschaft der Köpfe des Johannes in dieser Handschrift und dem Cod. 540 des Meteora-Klosters Metamorphosis. Hingegen muß die Analyse der Evangelien-Szenen in Nr. 61 (Cod. 93) mit der klaren Scheidung der beiden beteiligten Miniaturen als beispielhaft hervorgehoben werden. Mich hat hier nur die Verwendung der Bezeichnung »Syrian model« für das Kreuzigungsbild auf fol. 181 etwas verwundert, denn diese ikonographische Heraushebung der angeblich syrischen Urbilder für bestimmte Bildtypen, die auf G. Millets Werk aus dem Jahre 1916 zurückgeht, läßt sich heute nicht mehr aufrecht erhalten.

Der Bildteil, in dem mehr als die Hälfte der Abb. farbig ist, gibt nahezu jede Miniatur bis hin zu den schlichteren Kopfleisten und Initialen wieder — nur die allereinfachsten Ornamente o.ä. werden fortgelassen, aber im Text hinreichend beschrieben. Bedauerlich ist bei den Auslassungen nur das Fehlen der Miniatur auf fol. 183<sup>v</sup> des Cod. 93 (Nr. 61) wegen sehr schlechten Erhaltungszustandes. Da auch andere arg abgeblätterte Miniaturen abgebildet werden (z.B. Fig. 25, 258 und 545), sähe man gerne auch diese Miniatur (sie zeigt den ungläubigen Thomas), die einzige fehlende aus dem Zyklus dieses Evangeliars, wiedergegeben. Die Farb reproduktionen sind größtenteils ausgezeichnet, die Schwarz-weiß-Abbildungen z.T. etwas tintig und kontrastarm (z.B. Fig. 55, 57, 407, 564, 569 u.a.m.), aber in der überwiegenden Mehrzahl durchaus befriedigend. Die Reproduktion so vieler ornamentaler Kopfstücke, Kopfleisten und Initialen, großenteils in Farbe, ist ein wichtiger Beitrag für die noch ausstehende Geschichte der byzantinischen Ornamentik, zu der die Verfasserinnen in den »Remarks« bedeutende Vorarbeit geleistet haben.

Angesichts der hochwichtigen Unternehmungen zur Edition byzantinischer illuminierter Handschriften, deren jüngste hier mit ihrem sehr schönen ersten Band vorgelegt wird, drängt sich das dringende Desiderat auf, ähnliche umfassende Unternehmungen auch für die georgische Buchmalerei, von der nur äußerst wenig in Auswahl zugänglich ist, für die armenische Buchmalerei, bei der die Situation erheblich besser, aber auch noch weit von der Vollständigkeit entfernt ist, und für die koptische Buchmalerei (M. Cramers Buch von 1964 kann nicht als entsprechende Publikation gelten) in Gang gesetzt zu sehen.

Klaus Wessel

John Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades* (Aris and Phillips: Warminster, 1977).

This is a florilegium of early accounts of pilgrims' travels to Palestine, conceived as a continuation of the author's previous annotated translation (1971) of Egeria's journal. After the introduction, which provides a survey of the source material and gives a general sketch of travel conditions and pilgrimage sites, Wilkinson presents a series of extracts from the texts, in English translation. (The Latin of two passages, from Theodosius' and Jacinthus' accounts, is given in appendices, to help clarify the analysis of the sources used by these authors). Most of the material excerpted is Latin: Jerome, Eucherius, the Piacenza pilgrim, Adomnan etc. A lesser proportion of the sources is Greek: Procopius, Sophronius, Epiphanius Monachus, Photius, and, in an appendix, an anonymous Life of Constantine. One extract is from a Syriac text, the Vita of the monophysite saint Peter the Iberian; in an appendix again an extract from the Armenian chronicle of Moses Kałankatuaci is given. A gazetteer of places and buildings mentioned in the texts, but on the basis of a broader documentation, follows the florilegium proper. Miscellaneous literary and archaeological questions are discussed in a series of nine appendices. A bibliography of primary sources closes the volume.

Now, it must be observed that most of those texts are quite well known, and the majority are already available in modern translations; thus much of Wilkinson's work is somewhat superfluous. By contrast the gazetteer, which gathers a wealth of topographical and bibliographical information, is a very worthwhile and useful contribution; the maps which illustrate the several travel accounts are also of definite value.

A few comments on the dossier of texts presented may be in order. For the Latin pilgrim texts Wilkinson could rely on the excellent recent critical edition in the *Corpus Christianorum*. With his one Syriac and one Armenian text he had recourse to the aid of specialists; this does not seem to have been the case for the Byzantine Greek texts, where he clearly is much less at home than in the Latin material. All too often Wilkinson refers only to antiquated editions of texts, though modern critical editions are available; at least a score of such instances can be

readily noticed in his bibliography! Specifically, for his translation of the passage from Cosmas Indicopleustes (p. 73) the text in the second volume of W. Wolska-Conus' critical edition (*Sources chrétiennes* vol. 159 (1970)) rather than P.G. 88 should have been used; the MS illustrations that, according to Wilkinson, »have not survived in an intelligible form« (p. 73, note 3) are also nicely set out in Wolska-Conus' edition. Wilkinson does not appear to know C. Papadopoulos-Kerameus' reedition of Photius' description of the Holy Sepulchre from the Athos codex in *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik* 11 (1892) 1-3. A propos the frequent occurrence of pilgrims being accused by the Muslims of acting as spies, one could have adduced the martyrdom of the sixty Byzantine pilgrims in the 720's (B.H.G. 1217-1218); the older version has the interesting feature that it is explicitly said to be a translation from the Syriac. The oriental material has hardly been exhausted; there are other pertinent Armenian texts, and Wilkinson seemingly neglected to check at all in Coptic and Ethiopic sources. For an introductory survey of this »oriental« aspect of the subject see J.M. Fiey, »Le pèlerinage des Nestoriens et Jacobites à Jerusalem«, *Cahiers de civilisation médiévale, X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle* 12 (1969) 113-126.

Stephen Gero